

TUDOR CĂTINEANU

ELEMENTE DE ETICA

Vol. I

FAPTUL MORAL

EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA, 1982

ARGUMENT

Cu tradiții îndelungate și figuri reprezentative în istoria gândirii universale și naționale, înregistrând la noi un moment de înflorire și de relief în perioada interbelică, etica este o disciplină teoretică, ce s-a impus mai târziu în cultura noastră socialistă. Motivațiile acestei relative întârzieri sînt, evident, de natură sociologică, după cum, de natură preponderent sociologică și politică sînt temeiurile reactualizării ei. Dacă morala este un imperativ major, la ordinea zilei în viața socială, este firesc să ajungă pe „creasta valului” și expresia ei teoretică, deci etica. Se pare că aici nu se confirmă celebrul enunț hegelian: „Bufnița Minervei zboară în amurg”, enunț ce vrea să ne spună că filosofia este expresia cuprinzătoare și reflexul crepuscular al unei perioade istorice consumate. Mai probabilă este ipoteza că gândirea etică se dezvoltă sau în perioadele de criză morală ■ — ca indice al crizei și semn al nevoii depășirii ei — sau în perioadele de optimizare sau eflorescentă a moralității colective și individuale, — ca indice pozitiv și catalizator al vieții morale.

Din momentul în care etica și-a regăsit statutul în cultura noastră și între domeniile particulare ale reflecției filosofice, cercetările și contribuțiile — autohtone și traduse —> s-au acumulat într-un ritm rapid, care indică simptomatice și o întârziere și necesitatea unei recuperări.

Literatura etică apărută în țara noastră în ultimii ani poate fi clasificată, dintr-o perspectivă largă și de la o

tmutntt distanță, în trei grupe sau tipuri de contribuții.

In im mu! ri.ud, este vorba de studii pe domenii particulare ;./ delimitate ale moralei, studii cu caracter riguros științific și tehnic, în care temele fiind limitate ca sferă, -ml soluționate, cu claritate și precizie, în adâncime.

în al doilea rând, încercări sau schițe de sinteză pe domenii tematice de rang mediu — deci pe domenii mai largi ale moralei, dar fără intenția de a cuprinde fenomenul moral în totalitatea lui — domenii cum ar fi: nor-mativitatea, principiile morale, valorile morale, libertatea morală, probleme de metaetică, de deontologie, . . . etc. Intră aici și volumele colective de studii pe teme unitare, sau micromonografiile consacrate unor gânditori proeminenți din istoria reflecției etice.

în al treilea rând, materiale — eseuri, articole — de popularizare — dintre care unele sînt de vulgarizare prin excesul sociologizant sau ideologizant —, destinate mai ales publicului larg de cititori.

Cercetările de etică au înaintat pe un front larg dar insuficient de unitar — atît sub raport tematic, cît și sub raportul metodei —, diferența dintre ele privind valoarea cîștigurilor fiind evidentă. Există un consens între eticieni. la nivelul unor teze și principii de bază, postulate sau axiome ale gîndirii noastre. Dacă este vorba însă de categoriile specifice — respectiv problemele și soluțiile specifice ale gîndirii etice —, semnalăm mai degrabă o mare: diversitate — respectiv dezacorduri — în pozițiile teoretice sau opiniile eticienilor. în absența unei tradiții temeinice — desfășurată de pe pozițiile filosofiei noastre. —■ este firesc și necesar ca frontul să fie neunitar, iar soluțiile, diverse sau contradictorii. Oricum, cîștigurile sînt certe și ele pregătesc, încet dar sigur, elaborarea unui Tratat la nivel național prin participarea colectivă a celor mai proeminenți eticieni. Se pare însă că mai este necesară o perioadă de acumulări pînă la apariția acestui Tratat menit să umple un mare gol în cultura noastră-

Din menționatele considerente și cu gândul la plusul necesar de acumulare, am elaborat aceste Elemente, care, deocamdată, sînt proiectate să apară în trei volume.

Primul volum, precedat de o serie de premise metodologice, are ca obiect expres „faptul moral”. Al doilea volum se va centra pe acțiunea morală, în cadrul căreia vom dezbate relațiile și valorile morale și ceea ce numim problematica fundamentală a eticii, problematică structurată pe teme: idealul moral, libertatea morală, sensul vieții. Al treilea volum — Etosul socialist — nu va putea fi elaborat, decît atunci cînd cercetările concrete, în special cele de sociologie a moralei, vor fi suficient de avansate și concludente pentru ca interpretarea și generalizarea lor să fie posibile.

Lucrarea este elaborată, evident, de pe pozițiile fundamentale ale filosofiei și eticii noastre, ca și ale etosului socialist, dar referințele concrete și explicite la acest etos au doar valoarea exemplificării sau ilustrării unor categorii și teze cu valoare de generalitate mai largă. Aceasta, deoarece categoriile etice, dacă-și merită numele, nu vizează un tip de morală, ci orice morală, indiferent de forma ei istorică sau valoarea ei. Acesta este motivul pentru care efortul nostru de clarificare și definire univocă a unor categorii și termeni este relativ mare, și extensiv și intensiv. La modul cel mai sincer, autorul este departe de gândul — chiar secret — că ar fi rezolvat problemele unui domeniu de o complexitate nesfîrșită, asupra căruia au meditat, meditează și vor medita generații de gînditori. El propune o ipoteză-soluție cu această schiță de sinteză, avînd opinia că ea ar putea constitui un pas în plus: dacă nu ca sinteză, cel puțin ca intenție a ei; dacă nu ca originalitate, cel puțin ca bilanț, fie el și parțial.

Acest prim volum își propune o radiografie a „faptului moral”, iar componentele fundamentale ale acestuia sînt tratate doar în limita nevoii teoretice de a înțelege structura internă, natura specifică și configurația intimă a lui.

Altfel, oricare componentă poate face obiectul unui volum de sine stătător, relativ autonom.

Prin organizarea sistematică a materiei, această carte intenționează să fie — după cum notam — o schiță de sinteză, și în acest sens nu ne-am ferit de așa-zisele „locuri comune”, întrucât locul comun este adevărul devenit evident, element care trebuie să stea firesc la baza oricărei încercări de reconstrucție; prin analizele — uneori tehnice, alteori conceptualizate — ea încearcă să aducă un plus de claritate în sfera unor probleme controversate sau insuficient abordate —; prin stilul deliberat eseistic și claritatea care am încercat să o conferim textului, cartea se adresează unui cerc larg de cititori avînd o finalitate intenționat didactică. Sub semnul celor trei năzuințe, am intitulat cartea Elemente de etică.

Cluj-Napoca, iunie 1982

TU DOR CĂTINEANU

1. PRELIMINARII

1.1. Semnificația termenilor

Termenul „etică” provine de la grecescul „ethos”, care originar ,era polisemantic. Dintre multiplele sale sensuri reținem două mai importante, pentru tema noastră: „obicei” sau „datină” și „obișnuință”.

Termenul „morală” provine de la latinescul „mos”-„mo-res”, care originar însemna tot „obicei” sau „datină” și „obișnuință”.

Putem remarca aici, de la bun început, geniul limbii, care operează spontan — deci, la nivelul conștiinței comune — distincții nuanțate și precise, cu valoare de reflectare obiectivă. Astfel, „obiceiul” are semnificație și valoare *colectivă*, fiind — ca să folosim un alt termen, frecvent în gândirea etică a lui Aristotel — un „habitus” colectiv, în timp ce „obișnuința” are o semnificație și o valoare *individuală*, ea fiind un „habitus” al insului. Exprimându-ne semimetaforic: obiceiul este o obișnuință colectivă, iar obișnuința este un obicei individual. Obiceiul sau obișnuința indică un comportament constant, supus unor reguli, pe o perioadă mai îndelungată de timp. Dealtfel, în limba română, expresiile „de obicei” și „de regulă” sînt echivalente semantice. Prin bisemantismul lor, cele două cuvinte disting deci între ceea ce azi numim „morală colectivă” și „morală individuală”. Deci, la origine, cei doi termeni — unul grecesc, altul latinesc — aveau aproximativ aceeași semnificație. Pe parcursul evoluției lor etimologice, semnificațiile celor doi termeni se disociază, se specializează și se fixează. Astfel încît, azi înțelegem prin *morală* un fenomen real, care ține de viața reală — practico-spirituală — a colectivităților umane și

a indivizilor, în timp ce *etica* desemnează teoria sau știința ce investighează acest fenomen real, acest „obiect”.

În jurul acestei disocieri și cristalizări a semnificației celor doi termeni am putea „specula” frumos, după modelul oferit de analizele pe care Hegel sau Marx le-au consacrat unor cuvinte „cheie” ale limbii, analize ce prefigurează disciplina actuală numită *etnolingvistică*. Am putea spune că de la greci, care au fost un popor prin excelență speculativ, posedînd geniul teoriei — în știință și filosofie — moștenim un cuvînt care desemnează *teoria* (etica), pe cînd de la romani, care au fost un popor prin excelență practic — în administrație, organizare militară, juridică, . . . etc. — am moștenit un cuvînt care desemnează un fenomen real, ce ține de ordinea *praxisului*.

O analiză detaliată, etimologică și logică, privind „izvoarele polisemiei” celor doi termeni, care înfățișează originar un „evantai de sensuri”, dintre care unele .specifice și altele nespecifice, unele care vor face carieră și altele care cad în desuetudine, ne-o prezintă eticianul O. G. Drobnîțki (*Noțiunea de morală*, voi. I, E.S.E., pp. 21 —33). Noi am reținut aici doar sensurile primitive care vor face carieră teoretică ulterioară.

Vom distinge deci riguros *teoria* (etica) de *obiectul* ei (morală), dar trebuie să precizăm că în limbajul cotidian această distincție nu se face întotdeauna. Astfel, despre un comportament uman se poate spune și că este *moral*, dar și că este *etic*. Am putea să interpretăm acest transfer semantic de la *etic* la (*moral* — deci întrebuintarea lui „etic” pentru „moral” — tot în favoarea geniului limbii, care sugerează aici necesitatea unui *acord* — în viața colectivă sau individuală — între planul reflecției (etice), chiar spontană sau nesistematică fiind ea, și planul *manifestării* sau al comportamentului real; necesitatea acordului dintre „vorba” și „faptă”. Acest acord necesar — teoretizat și interpretat în variate modalități de reflecție specializată și fixată în mari doctrine etice — este redat simplu și plastic în zicala românească: „Ori vorbește cum ți-e portul, ori te poartă cum ți-e vorba!”.

Înainte de a trece la analiza propriu-zisă a „obiectului” (morală), vom începe cu cîteva probleme preliminare, de încadrare generală a obiectului, deci probleme de natură metodologică. În aceste preliminare vom folosi cuvîntul „morală” în înțelesul lui cotidian, obișnuit, prezent la ni-

velul conștiinței comune. Ca punct de sprijin vom da totuși o primă definiție, provizorie, schițată, a moralei: ea este un fenomen *real*, colectiv și individual, care cuprinde atât *normele* (principiile) ce reglementează *relațiile* umane și tipurile umane de *activități*, cât și toate *manifestările* (subiective și obiective) care sînt realizate, în diverse grade și modalități, sub semnul acestor norme sau comandamente, manifestări supuse *aprecierii* colective și individuale.

1.2. Temeiurile actualității eticii

Disciplină filosofică tradițională, inaugurată sistematic în cultura europeană prin meditația lui (Socrate, *etica* a fost introdusă relativ recent în sistemul nostru de învăță-mînt. Ea este o disciplină teoretică actuală în mai multe privințe. Dintre temeiurile actualității ei, schițate la un nivel general, de principiu, mai importante sînt următoarele trei:

1.2.1. Temeiul sociologic. Luăm aici ca punct de plecare tema relației dintre *existența* socială și *conștiința* socială. Relația este fundamentală în ordinea reală a vieții sociale, și este, ca relație reflectată categorial, un cuplu-cheie în sistemul conceptual al materialismului istoric. Termenii relației, ca și natura sau sensul ei, au fost definite clasic de către clasicii marxismului. În expresia concisă și des citată a lui Marx: „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința (*Contribuții la critica economiei politice*, în *Opere*, voi. 13, 1962, p. 9). Potrivit acestei relații de determinare *cauzală*, conștiința socială — înțeleasă ca an-sablu structurat de idei, reprezentări, sentimente, atitudini, care în totalitatea lor reflectă existența — este un fenomen *secund* față de existența socială, înțeleasă ca ansamblu de relații și condiții obiective în care oamenii trăiesc și acționează, producînd și re-producînd atât bunurile lor materiale, cât și propria lor viață. În virtutea acestei determinări se poate vorbi despre fenomenul de *întîrziere* a dezvoltării conștiinței sociale în raport cu

dezvoltarea existenței sociale. Cu referință la viața societății socialiste, fenomenul întârzierii a fost uneori interpretat într-un sens *fatalist*, prin acest raționament: dacă întârzierea dezvoltării conștiinței sociale în raport cu existența socială este o legitate, atunci prezența în viața socială a unor mentalități, atitudini, concepții incompatibile cu esența orînduirii noastre sociale poate fi și trebuie să fie înțeleasă și justificată. Împotriva acestei răstălmăciri a unei teze dialectice trebuie să menționăm că:

Determinarea de la existența socială la conștiința socială nu este una de cauzare *mecanică*, univocă și liniară, ci dialectică, sau circulară. Iată cîteva momente ale acestei circularități, asupra cărora vom reveni din diverse perspective. Conștiința este un fenomen calitativ distinct, pentru că este un fenomen *spiritual*, de esență ideală. Conștiința este un fenomen relativ *autonom*, care posedă legi proprii, specifice, de existență și dezvoltare. Conștiința este un fenomen *selectiv*, pentru că are mai multe forme, fiecare formă reflectînd în modalități proprii, una sau alta dintre zonele sau nivelurile existenței sociale. Conștiința este un fenomen cu orientare *prospectivă*, pentru că ea nu reflectă numai ceea ce *a fost* sau *este*, ci și ceea ce *poate* să fie, sau *trebuie* să fie în ordinea existenței sociale. În sfîrșit — și acest moment încheie bucla circularității dialectice a celor două niveluri ale vieții sociale — conștiința socială are un caracter *activ* în raport cu existența socială; ea este un factor esențial de modelare și de transformare a existenței sociale. Acum, dacă lecturăm direct textul citat de Marx — fără să ținem cont de corelația circulară schițată mai sus — sensul lui intră în contradicție cu experiența *comună*, care ne spune că, în tot ceea ce face, omul se comportă conștient și acționează în temeiul conștiinței lui. Dacă citim același enunț avînd tacit în vedere corelația celor două niveluri, sensul enunțului nu contrazice experiența comună, ci o încorporează și o depășește, așa cum teza astronomică a heliocentrismului nu contrazice adevărul că „soarele răsare la est și apune la vest”, ci îl încorporează ca pe un fragment al experienței empirice. Dintr-un punct de vedere apropiat, Marx a definit corelația celor două niveluri în teza, celebră și ea: „învățătura materialistă despre modificarea împrejurărilor și a educației uită că împrejurările sînt modificate de oameni și că educatorul însuși

trebuie educat" (*Teze despre Feuerbach*, în *Ideologia germană*. Ed. P.M.R., București, 1956, p. 614). Expresia „în aceeași măsură” indică fără echivoc care este rolul oamenilor conștienți și a conștiinței oamenilor în transformarea „împrejurărilor” obiective și materiale ale vieții lor.

Acum, relativa autonomie a conștiinței sociale se dezvăluie, printre altele, în dubla ei posibilitate, de a *întârzia*, dar și de a se mișca *în devans*, prin unele dintre formele sau componentele ei, în raport cu existența socială. Printre exemplele clasice de devans pot fi menționate apariția filosofiei marxiste, care anticipează și pregătește revoluția și societatea socialistă. Cazurile de întârziere sînt multe — dat fiind faptul că întârzierea rămîne o legitate —, iar dintre ele putem menționa tocmai „rămășițele” din mentalitatea unor membri ai societății noastre, „rămășițe” care vin în conflict cu noul tip de proprietate și cu noile relații socialiste ale societății noastre. Dar problema simplă și totodată complexă, care se pune aici poate fi definită astfel: aceste întârzieri există, ele pot fi *constatate* și *explicate*. Din punctul de vedere al unei mentalități fataliste, *explicarea* acestor fenomene echivalează cu *justificarea* lor tacită. Poziția noastră aici se formulează astfel: chiar dacă pot, fi explicate — tot ceea ce *există* are o cauză și poate fi, deci, *explicat* —, aceste manifestări nu pot fi justificate, ceea ce înseamnă, riguros vorbind, că ele trebuie *eliminate*. Numeroase manifestări de acest fel sînt prezente în sfera conștiinței morale, care este una dintre formele conștiinței sociale. Or, aici apare primul temei al actualității eticii, disciplină care are o funcție *educativă*; ea este chemată obiectiv să contribuie, prin mijloace specifice și în limita posibilităților ei, la realizarea unui *acord optim* între natura și nivelul existenței sociale socialiste și calitatea conștiinței socialiste pe latura ei *morală*. Realizarea acestui acord optim presupune, pe de o parte, contribuția la eliminarea mentalităților întârziate, exteriorizate în manifestări *deviante*, și pe de altă parte, -contribuția la modelarea unor conștiințe care să devanseze existența socială actuală, care să gîndească și să acționeze în virtutea legicii a ceea ce va fi mîine, a ceea ce *poate* și *trebuie* să fie în viitor. Accentul axiologic al educației în societatea noastră cade de fapt pe *acest* moment, prospectiv și pozitiv. Și aceasta pentru că în societatea socialistă rolul factorului conștient și subiectiv

este într-o continuă *creștere*, fără ca această creștere să anuleze teza clasică a determinării conștiinței de către existență.

1.2.2. Temeiul antropologic. În virtutea interacțiunii dialectice dintre „împrejurări” și „oameni”, edificarea *societății socialiste multilateral dezvoltate* echivalează cu crearea unor condiții complexe pentru formarea multilaterală a oamenilor; pe de altă parte, edificarea acestor împrejurări sociale obiective este opera conștientă a unor oameni noi, formați și educați într-un *sens* multilateral. După cum se știe, valoarea supremă a societății socialiste este omul, iar țința sau finalitatea ei — și actuală și de perspectivă —, este promovarea omului ca personalitate multilaterală; ca personalitate conștientă, liberă și creatoare. În acest sens, concepția noastră despre societate și om nu este străină de gândul formulat de Goethe în maxima: „Personalitatea este binele suprem”. Socialismul năzuie să dezvolte plenar condițiile obiective care să facă posibilă afirmarea plenară a ceea ce se numește „condiție umană”. Trecerea în revistă a câtorva *definiri* și *definiții* care au fost date omului în diverse epoci și culturi poate face mai transparentă concepția noastră antropologică despre om și despre „condiția umană”.

Reprezentant al filosofiei clasice grecești, Aristotel a definit omul ca „mamifer rațional”. Acest enunț oferă și matricea logic-formală a altor definiții, făcute prin „genul proxim” (indicarea clasei de elemente din care face parte și elementul definit, pe baza unor note comune clasei) și „diferența specifică” (indicarea notei specifice prin care elementul definit se distinge de alte elemente ale aceleiași clase). În același sens, Aristotel definea omul și ca „animal politic” („*zoon politikon*”), numai că de data aceasta, în sfera omenescului nu erau cuprinși sclavii, definiți ca „unelte vorbitoare” și nici femeile, cărora practica polisului le interzicea accesul la viața politică. Discriminările făcute de către gânditorii greci între oameni sînt de altfel plastic exprimate în tripla mulțumire pe care Platon a adresat-o zeilor: pentru că l-a făcut *om* și nu *animal*; *grec* și nu *barbar*; *bărbat* și nu *femeie*.

Trăind între două lumi, într-o perioadă de intense frământări sociale și spirituale datorate conflictului dintre

feudalism și germenii noii societăți burgheze, el însuși spirit profund neliniștit și contradictoriu, Blaise Pascal a dat o definiție paradoxală a ființei umane. Despre om, Pascal spunea că este: „Judecător al tuturor lucrurilor, imbecil vierme de pământ; depozitar al adevărului, îngrădădire de incertitudini, și de eroare; mărire și lepădătură a universului” (*Cugetări*, 1967, p. 20). Intuind extraordinara complexitate a ființei umane, Pascal a definit-o prin momentele ei limită, opuse. Din meditația lui Pascal asupra *condiției tragice* a ființei umane se va alimenta gândirea existențialistă, care ridică „paradoxul” (Sartre) și „ambiguitatea” (Simone de Beauvoir) sau „absurdul” (Camus) la rangul unor note distinctive pentru mărșă și mizeria „condiției umane”. Să mai menționăm două dintre definițiile plastice și de circulație pe care gânditorul francez le-a dat ființei umane: „omul este ceva între tot și nimic” și „omul este o trestie gânditoare”.

În perioada de dezvoltare a societății burgheze, economistul clasic englez David Ricardo, pe urmele lui Adam Smith și în maniera unor caracterologii tradiționale și la modă în acel timp, a făcut distincția dintre două tipuri umane — „homo oeconomicus” și „homo moralis”. Primul tip este omul acțiunii practice și utilitare, omul însetat de câștig și care știe să câștige. Al doilea este „homo moralis”, omul cu „suflet frumos” (Hegel), „care-și face scrupule în viață și care iese învins din lupta cu oponentul său. Într-o manieră empirică și schematizată, economistul englez definea o situație reală, pe care relațiile capitaliste o dezvoltau practic; polarizarea bogăției și dezvoltarea opoziției dintre cei bogați și tari și cei săraci și slabi. Ricardo a considerat că opoziția dintre cele două tipuri umane este naturală și eternă, și și-a exprimat o anumită ironie la adresa lui „homo moralis”, ironie pe care o regăsim în critica pe care Hegel o face „sufletului frumos” în *Fenomenologia spiritului*. De altfel, gândul lui Ricardo, care sublimează cu aproximație o situație social-economică și umană reală, îl găsim la antecesorul său Hobbes, în enunțul: „Homo homini lupus”, dar și la Nietzsche, care, în *Așa grăit-a Zarathustra*, vorbea despre opoziția necesară dintre „supraom” și „masele” sau „cei mulți”, cu psihologie „de sclavi”. După cum vom vedea, Marx va relua această temă, dintr-o cu totul altă perspectivă de gândire.

Într-o perioadă de criză a societății burgheze și într-un climat spiritual în care dominau tendințele naturaliste și biologizante în antropologie, părintele psihanalizei, S. Freud, a definit omul ca „animal cu complexe”, deci animal care recurge în comportamentul său la scheme subtile de „simulare” și „disimulare”. Freud explică comportamentul uman și, în ultimă analiză, cultura umană, prin mecanismele de „refulare” și „sublimare” a energiei erotice, libidinale, extrapolând o situație umană particulară la scara omenescului.

Tema „condiției umane” este una dintre temele privilegiate ale gândirii existențialiste, care și-a făcut un titlu de glorie din faptul că se ocupă cu „omul concret”.

Martin Heidegger, autorul lucrării *Ființă și timp*, spunea despre om că este „ființă pentru moarte”. Este „ființă pentru moarte” nu prin faptul că moare — la urma urmei, toate configurațiile concret-sensibile ale existenței, fie ele cristale, plante sau animale, sînt supuse devenirii și morții, încît moartea ființei umane este, cum ar zice Engels, „victoria dură a speciei asupra individului” —, ci în sensul că trăiește toată viața cu *conștiința morții* care va veni. Această definiție este *antiumartistă* în sensul pe care Mikel Dufrenne i-l dă acestei expresii (*Pentru om*, 1971, pp. 29—40), pentru că privește ființa umană prin momentul *neființei* ei, ca latentă sau virtuală neființă, ca ființă *întru* neființă. Să menționăm aici, în trecere, că *intensitatea* și *modul* în care ființa umană își pune sau își reprezintă problema morții viitoare sînt semnificative, la o i.lectură simptomală”, pentru calitatea vieții lui prezente, și că, deci, obsesia morții indică un *deficit* în calitatea vieții. Ceea ce nu înseamnă, desigur, că moartea individului nu rămîne o problemă gravă, tulburătoare prin tragismul ei. Jean-Paul Sartre, care reprezintă direcția franceză și atee a existențialismului, ne-a oferit mai multe definiții plastice și șocante ale ființei umane, între care menționăm: „omul este o ființă blestemată să fie liberă”; „omul este ceea ce nu este și nu este ceea ce este”; „omul este o pasiune inutilă” (*Ființă și neant*). Vom explica sensul acestor definiții cînd vom trata tema libertății.

Opusă existențialismului este filosofia și, respectiv, metoda de gândire structuralistă, care a cultivat o anumită variantă a *antiumanismului* modern. Dacă existențialismul suprasolicită ființa umană în calitatea ei de om con-

creș și individual (I), în schimb, structuralismul, ca filosofie, tinde să dizolve individualitatea în *structurile* — fie ele sociale (Louis Althusser), culturale (Levi-Strauss), sau psihologice (Lacan) — care-l generează. În raport cu structura care-l generează — definită ca ansamblu structurat de *invariante*, — omul devine simplă *variabilă* și epifenomen. Omul ca individualitate concretă devine un „mit” (Foucault) și, la urma urmei, o *iluzie ideologică*.

Dintre gânditorii români să-l menționăm, în acest context de definiții, pe Lucian Blaga, care spunea despre om că este un „animal metaforizant”, animal creator de metafore. Ca ființă ce trăiește în „orizontul misterului și al revelației”, omul tinde prin toate creațiile sale să dezvăluie misterul lumii. *Adecvate* în intenție, aceste încercări sînt ratate sau *neadecvate* în rezultatele lor. Toate creațiile umane ca „adecvări neadecvate” au o structură metaforică și sînt *metafore*.

Am spus aici doar cîteva definiții ale ființei umane. Ele pot fi înmulțite indefinit: „omul este ființă călătoare” („homo viator”) ne spune Gabriel Marcel; omul este „ființă care se joacă” („homo ludens”) ne spune J. Huizinga etc. Să încercăm acum o analiză sintetică și critică a acestor definiții și definiții și a altora asemănătoare:

În primul rînd, fără îndoială că ele surprind note *specifice reale* ale ființei umane, înțeleasă mai ales prin *deosebiri* care o despart de lumea animalelor. Această definire prin diferențiere este conținută în matricea aristotelică ce stă la baza celor mai multe definiții.

În al doilea rînd, tocmai pentru că sînt multe și pot fi înmulțite indefinit, ele sînt, toate, fără excepție, *parțiale*, și ca atare, unilaterale în raport cu *esența* și *bogăția* ființei umane.

În al treilea rînd, definițiile sînt marcate implicit și explicit de *condiția* (de clasă, profesională, metoda folosită, chiar specificul personalității) autorilor lor.

În al patrulea rînd, aceste definiții au un substrat *latent critic* la adresa condițiilor variate care, prin raporturile de clasă și dezvoltarea unilaterală a diviziunii activităților sociale, au modelat în plan real tipuri umane *unilaterale*, tipuri pe care definițiile le cristalizează *teoretic*.

Acestor definiții și definiții le putem opune concepția clasicilor marxismului despre om și^ esența umană. Întru-

cit asupra acestei concepții vom reveni în mai multe contexte, vom indica aici numai *liniile* ei principale.

În *Manuscrisele economico-filosofice* (Marx—Engels, *Scrieri din tinerețe*, 1968, pp. 507—627), Marx definea omul ca „ființă generică”. Dincolo de variatele interpretări care pot fi date acestei definiții, trei sensuri corelate sînt prezente în textul și subtextul „manuscriselor”. Animalul creează unilateral, pe măsura nevoilor sale limitate, pe cînd omul poate crea și pe măsura nevoilor sale, dar și pe măsura nevoilor celorlalte specii. Aici omul este deosebit de animal, care, de fapt, nici nu creează liber, pe cînd omul stă *liber* în fața lumii și a obiectelor pe care le creează. Determinația *libertății*, care se cristalizează atunci cînd omul ajunge să creeze după „legile frumosului” stînd contemplativ în fața obiectului creat, este prima care-l separă pe om de animal.

Ca ființă generică, omul creează *multilateral* și *universal*. Credem că, deși sînt corelate, cele două determinații sînt distincte. Omul creează *multilateral* pentru că el creează o gamă *variata* de obiecte și valori, pe măsura nevoilor și capacităților (însușirilor) sale variate. Textul celebru din *Contribuții la critica economiei politice*, în care Marx indică modurile fundamentale de asimilare umană a existenței (teoretică, estetică, modurile practico-spirituale) nu este decît o dezvoltare și o specificare a ideii „multilateralității” din *Manuscrise*.

În sfîrșit, omul creează *universal* pentru că ceea ce creează oamenii „acum” și „aici”, dacă este autentică valoare, are semnificație și valoare latentă pentru oamenii de „oriunde” și de „oricînd”.

Marx a distins însă clar între ceea ce *trebuie* să fie omul potrivit esenței lui *generice* sau umane și ceea ce *este* el efectiv în condițiile proprietății private și ale producției capitaliste: el este o ființă *înstrăinată* în mai multe privințe, pe care le vom analiza în alt context. Din punctul de vedere care ne interesează aici, el este o ființă *unilaterală* (ființă „unidimensională” îi spune Marcuse), obligată să creeze unilateral. Spre deosebire de Ricardo, care a crezut că opoziția dintre „homo oeconomicus” și „homo moralis” este naturală și eternă, Marx a dovedit că opoziția dintre burghezie și proletariat este condiționată social-istoric și poate fi obiectiv înlăturată prin revoluție. *Modelul* antropologic schițat de Marx ca posibil

și necesar stă la baza concepției partidului nostru despre om și este promovat de întreaga desfășurare a societății socialiste. Cum trebuie să înțelegem „multilateralitatea” în condițiile concrete ale societății noastre? În primul rând, nu trebuie să înțelegem „multilateralitatea” în accepția ei renascentistă, asociată cu ideea *oamenilor de excepție* („titani”, în expresia lui Engels), care posedă cunoștințe enciclopedice. În acest sens, Pico de la Mirandola se lauda că știe „tot ce se întâmplă pe pământ, în ceruri și mai știe încă ceva în plus” (nu ne-a spus cel!). Se știe că în condițiile exploziei informaționale, un om enciclopedic este aproape o „contradicție în termeni”. Pe de altă parte, nu trebuie să punem semnul egalității între modelul uman schițat de Marx și oamenii concreți ai societății noastre: am face o confuzie nedialectică între *ideal* și *realitate*. Modelarea este un act legitim atât în științele naturii cât și în științele sociale. În cele sociale, modelarea capătă o semnificație normativă și valorică. Dar, pentru a fi operațional, un model trebuie să reflecte și ceea ce *este*, respectiv ceea ce *poate* fi, nu numai ceea ce *trebuie* să fie. Plecându-se de la concepția lui Marx despre om, în antropologia marxistă au apărut o serie de studii care dezvoltă această concepție în condițiile societății socialiste. Echivalentele omului ca ființă generică — descoperite de altfel în textele clasicilor — sînt: „om uman”, „om integral”, „om total”, „om de tip nou”. Studiile la care ne referim global — emanînd din entuziasmul sau romantismul utopic al primilor ani ai revoluției și conținînd un latent dogmatism în ordine reflexivă — păcătuiesc prin trei vicii teoretice solidare în elaborarea conceptului „omului de tip nou”: mai întîi, definesc acest om prin *etichetare*, printr-o serie coerentă de calități-virtuți, elaborează deci un portret-robot omogen și dens, fără fisuri, contradicții, deschideri; apoi, pun tacit semnul egalității între acest model și ideea de *perfecțiune*, idee de îndepărtată extracție religioasă; în sfîrșit, ele pun semnul egalității între acest model *ideal* și *omul real*. Acest model nu este operațional în ordinea cercetării oamenilor concreți, încît, dacă am încerca să operăm cu el pe terenul realității, am ajunge să refacem experiența lui Diogene, care, cu felinarul aprins în plină zi, căuta un Om. Împotriva acestei dogmatizări sau modelări excesive ne avertizează bu-nul-simț, spiritul științific, dar și *Documentele de partid*,

din care selectăm în acest context doar două idei reluate în diverse împrejurări: formarea omului nou este o operă *mai complexă* și îndelungată decât edificarea bazei tehnico-materiale a socialismului; în condițiile socialismului, „se ivește”, încet, treptat, un om nou.

Societatea noastră se dezvoltă multilateral și armonios, dar în cadrul ei diviziunea muncii și specializarea se păstrează, și în acest sens orice om al societății noastre, ca om al muncii, trebuie să-și stăpânească profesiunea și să fie specialist într-un domeniu, sau în domenii *învecinate* de activitate. Multilateralitatea trebuie înțeleasă în sensul că orice om poate și trebuie să-și însușească formele fundamentale ale conștiinței sociale (științifică, filosofică, politică, economică, morală, juridică, estetică) la un nivel *socialmente posibil* și necesar și să se manifeste liber în raporturi sociale și umane variate. Întreg sistemul nostru instructiv-educativ, luat în sens larg — de la familie la mijloacele mass-media, de la școală la educația prin muncă — este orientat în această direcție. El nu vizează deci oamenii de excepție, sau grupuri privilegiate, ci se referă, potrivit *Programului ideologic*, la „*nivelul general*” de *cunoștințe* și de *conștiință* „al maselor”, nivel care *crește* pe măsura dezvoltării întregii societăți.

Din acest punct de vedere, etica este chemată să contribuie prin mijloacele ei specifice și în limita posibilităților ei, la formarea personalității omului de tip nou, la modelarea conștiinței și atitudinii lui morale, întrucât *moralitatea* este una dintre dimensiunile esențiale și constitutive ale *personalității* umane.

1.2.3. Temeiul praxiologic. Epoca contemporană este de o extraordinară complexitate. Cele mai multe dintre problemele grave cu care se confruntă pot fi analizate și evaluate și dintr-o perspectivă morală, pentru că ele implică obiectiv această dimensiune. Chiar și soluțiile extramorale (politice, economice, juridice, tehnice) care se preconizează pentru rezolvarea acestor probleme implică în tot mai mare măsură și parametrii *umanismului*, în ultimă analiză ai moralității. Iată numai câteva dintre aceste probleme:

în primul rând, inegalitatea care se păstrează în dezvoltarea economică a unor state, inegalitate datorată unor complexe împrejurări istorice și în mare măsură fenomene-

nului de colonialism și neocolonialism. Alături de țările dezvoltate, există țări în curs de dezvoltare și țări subdezvoltate, în care domnește subnutriția și oamenii mor de foame. Soluția preconizată pentru rezolvarea acestei grave probleme este o nouă ordine *economico-politică* internațională. Această nouă ordine este deocamdată un *concept* și un ideal pentru care se luptă, dar el este modelat și de un parametru umanist: noua ordine economică și politică internațională este o expresie a *echității* în raporturile dintre state și popoare.

În al doilea rând, epoca contemporană este epoca trecerii de la capitalism la socialism: trecere obiectivă și istoric necesară, care ridică însă problema *căilor* de trecere, împotriva „sferelor de influență”, a politicii de „influență” și a politicii de forță și dictat, partidul și statul nostru se pronunță pentru dreptul fiecărui popor și partid de a-și decide singur calea de dezvoltare. Independența și suveranitatea sînt drepturi intangibile ale popoarelor. Dar independența și suveranitatea sînt și atribute morale.

În al treilea rând, omenirea se confruntă azi mai mult ca oricînd cu problema păcii și războiului, întruchipări concrete și ample ale *binelui* și *răului*. Se știe ce ar însemna un război nuclear, nu pentru un popor sau altul, ci pentru soarta întregii umanități. Engels a afirmat că dezvoltarea mijloacelor de distrugere va ajunge cu timpul să facă inutil orice război. Aceasta este o intuiție profundă și justă, dar rămîne doar o idee, întrucît pericolul unei catastrofe mondiale se păstrează încă, fiind azi mai mare decît oricînd. Acest pericol ridică problema infinitei *responsabilități*, pe care statele și popoarele, precum și conducătorii acestora, o au pentru soarta umanității, în acest context, s-a vorbit și se discută legitim și de răspunderea pe care intelectualii — în special savanții care lucrează în sectorul producției de armament — o au pentru crearea armelor de distrugere în masă.

În al patrulea rând, epoca contemporană este epoca revoluției tehnico-științifice. Considerată în sine, revoluția tehnico-științifică contemporană reprezintă un progres și un salt calitativ inegalabil față de lenta dezvoltare anterioară a științei și tehnicii. Dar, potrivit condițiilor sociale în care sînt valorificate, potrivit modului concret în care sînt întrebuițate, aceste cuceriri pot să aibă efec-

te contradictorii, pozitive sau negative. Dintre aceste efecte menționăm doar fenomenul de poluare, care alterează calitatea vieții umane și a naturii, și problema viu contestată a *relației* dintre *om* și *mașină*. Tema relației dintre om și mașină este veche: o găsim în meditația lui Hamlet, care-și percepe corpul ca pe o mașină; o găsim în gândirea lui Pascal și Descartes, sau La Mettrie. Problemele ridicate azi de această temă, aprins controversate, sînt: în ce măsură mașina cibernetică poate concura omul, depozându-l de capacitatea de *creație*, și în ce măsură aceeași mașină poate domina omul, anulîndu-i libertatea de *decizie*. Această temă se încadrează în tema mai largă a relației dintre *cultură* și *civilizație*, sau a relației dintre *umanism* (considerat desuet de către unii ideologi) și *tehnocrație* (Edmund Nicolau, *Om, mașină, cibernetică*, E. P., București, 1978).

O sinteză asupra unora dintre aceste probleme, sinteză prospectivă și pesimistă ne-o oferă teoria „limitelor creșterii”, elaborată de „Clubul de la Roma”. Potrivit acestei teorii, bazată pe o largă informație, dacă ritmurile actuale de dezvoltare a umanității — judecată după parametri: resurse naturale de energie, resurse de materii prime, creștere a populației, efecte de poluare — se vor păstra constante, omenirea va ajunge la un „crah mondial”. Vom reveni pe parcursul celor ce urmează asupra acestei teorii, care ridică probleme reale, fără să ofere însă soluțiile satisfăcătoare, realiste.

Pentru rezolvarea tuturor acestor probleme — ca și a multor altora —, s-au conturat treptat noi principii de drept internațional și de politică internațională, la elaborarea cărora partidul și statul nostru și-au adus și își aduc o remarcabilă contribuție. O analiză atentă a fiecărui dintre aceste principii, a unității lor, ca și a domeniilor de probleme concrete la care se referă, arată că, atît principiile, cît și soluțiile preconizate în cazuri particulare pot fi analizate nu numai sub raport politic, juridic, economic, diplomatic etc, ci și din punct de vedere *moral*; evident, al unei moralități colective, nu individuale.

În sfîrșit, să menționăm că epoca contemporană este epoca unei intense lupte ideologice și de idei. În contemporaneitate sînt prezente o serie de curenți de gîndire filosofică și etică mai mult sau mai puțin apropiate —

respectiv, mai mult sau mai puțin îndepărtate — de fiio-sofia și etica marxistă. Nu numai că trebuie să cunoaștem aceste curenți și doctrine, dar trebuie să luăm o atitudine diferențiată față de ele și, totodată, să stabilim condițiile *etice* ale acestui dialog diferențiat.

Din toate punctele de vedere menționate, etica marxistă este chemată să-și aducă contribuția la formarea unor conștiințe care să-și pună, să rezolve teoretic adecvat și să se angajeze în soluționarea problemelor cu care se confruntă omenirea. Altfel spus, trebuie să-i educăm pe tineri și pe cetățenii țării noastre nu numai ca patrioți, ci și ca „cetățeni ai lumii” de azi și de mâine.

2. PROBLEME DE STATUT ȘI METODĂ

2.1. Etica — disciplină filosofică și științifică

Precizarea sarcinilor sociale (extrinseci), sarcini ce țin de o comandă socială, ne îngăduie să reperăm locul și statutul pe care *etica* îl are în cadrul științelor sociale. Etica are un statut dublu, ea fiind o disciplină teoretică cu caracter și filosofic și științific.

2.1.1. Etica este o disciplină filosofică. Caracterul filosofic al *eticii* se dezvăluie și se argumentează din mai multe perspective conjugate.

■ În primul rînd, *etica* este o disciplină filosofică prin *tradiția* sau prin istoria ei exterioară. Cele mai mari și mai reprezentative doctrine sau concepții etice s-au configurat în cadrele largi ale concepțiilor filosofice, fie ele sistematice, fie nesistematice. Gîndirea etică s-a cristalizat în cadrul concepțiilor filosofice generale, fie într-o formă implicită sau „dizolvată”, fie ca un sector relativ autonom ai reflecției. Pentru prima situație sînt ilustrative concepțiile lui Heraclit sau Hegel. Datorită caracterului intuitiv, aforistic și neelaborat sistematic, în concepția lui Heraclit sînt implicate elemente ale gîndire etică formulate sibilinic, dar care pot fi limpezite, care sînt distincte față de, dar corelate cu ontologia lui. Hegel nu dezvoltă o *etică* de sine-stătătoare, dar concepția lui etică este amplu elaborată și articulată, cleși trebuie degajată, pentru că este implicată în lucrări fără finalitate propriu-zis etică (*Fenomenologia spiritului*, *Prelegeri de filosofie a dreptului* etc). A doua situație este ilustrată, spre exemplu, de: Platon, care a scris dialoguri consacrate exclusiv unor probleme de etică — deși subordonate unei proble-

matici generale, filosofice —, Aristotel, care ne-a lăsat lucrări de specialitate în acest domeniu, de Kant, a cărui *Critică a rațiunii practice* este o *etică*, de Nicolai Hartmann, sau Max Scheller.

Un caz particular în istoria gândirii etice îl ilustrează concepțiile neelaborate sistematic, fragmentare, de genul celei pe care o înfățișează moralistii tuturor timpurilor, care analizează penetrant, subtil, diverse fațete ale vieții morale, fără ca aceste analize să fie integrate într-o concepție unitară (liniile de orientare ale concepției etice generale rămân latente, implicite, ele putând fi distilate, extrase hermeneutic) și fără ca această concepție să fie susținută de o filosofie generală (care rămîne și ea doar implicată la un nivel și mai adînc). Pot fi menționați aici și gânditorii nesistematicieni, în concepțiile cărora discursurile etice și filosofice interferează și se suprapun, încît delimitarea între cele două linii sau niveluri ale concepției cere un mare efort de discernămint. Este cazul lui Pascal sau Nietzsche. Dar acest argument exterior, al tradiției, ne trimite spre al doilea argument, care, de fapt, este același argument, privit pe latura sa internă.

În al doilea rînd, deci, *etica* este o disciplină filosofică întrucît la baza oricărei concepții etice dezvoltate coerent — sau rămase doar în starea de *virtuală* coerență —■ stă explicit sau implicit o concepție *generală* asupra existenței. Etica este filosofică prin *fundamentele* sau temeiurile ei. Aici se ridică însă o problemă extrem de complexă, ale cărei date le vom ilustra prin cîteva exemple simple și expresive.

Dacă este vorba de gîndirea aristotelică — pe care o luăm ca domeniu clasic, și privilegiat prin clasicitatea ei, de referință și exemplificare — conceptul central al *eticii* este *măsura* definită, după cum am menționat deja, ca „mijloc” între *absența* unei însușiri și *excesul* ei. Astfel, *curajul*, ca expresie a măsurii, este o virtute care are, sau este învecinat prin simetrie, de două vicii complementare: *frica*, ce rezidă în absența curajului, și temeritatea, care este curajul excesiv, nerațional. Dar Aristotel dezvoltă teoria *măsurii* nu numai în domeniul gîndirii etice, ci și în alte domenii particulare ale reflecției, cum ar fi domeniul esteticii, sau al gîndirii politice. Conceptul măsurii își păstrează esența, dar își modifică în domeniile menționate datele particulare, conținutul pe care îi anga-

jează. În sfârșit, Aristotel dezvoltă categoria măsurii și în planul *ontologiei* generale. Această dezvoltare, deși rămasă implicită, o putem identifica în distincția pe care Stagiritul o face între infinitul *real* și cel *potențial* sau matematic. Potențial existența este *infinită* în sensul că poate fi prelungită extensiv spre nelimitat și poate fi divizată la infinit, dar cele două operații sînt doar operații *posibile* ale gândirii. În mod real, ea este limitată; are deci o *măsură* prin care este sustrasă atît *nimicului* pur — care este o absență —, cît și nelimitării extensive, care este un exces. Corespondența dintre planurile particulare (P) și planul general (G) al gândirii este evidentă. Dar și aici — în acest caz clasic —, problema pe care o anunțăm ca fiind complexă rămîne deschisă, și ea poate fi formulată prin următoarea interogație: a plecat Aristotel de la analiza temelor particulare (etică, estetică, politică), pe terenul cărora a obținut teoria *particulară* a *măsurii*, pe care apoi a generalizat-o la scara gândirii *ontologice*, sau, *invers*, a plecat de la reflecția ontologică, particularizînd apoi conceptul măsurii în domeniile particulare menționate, ori a plecat *concomitent* din ambele niveluri? În cazul gândirii aristotelice, acest răspuns este greu de dat, tocmai pentru că între planurile menționate (P—G), corespondența este perfectă, și este corectă sub raport dialectic, în sensul că nici P nu este modelat prin *introiecție*, după natura lui G, nici G nu este modelat prin *introiecție*, după natura lui P. Conceptul *măsurii* este același, conținutul și forma de expresie pe care le îmbracă în domeniile amintite sînt distincte și specifice.

Să luăm un alt exemplu, pentru nota lui diferențială față de concepția aristotelică.

Este vorba despre concepția lui Epicur. Aici, sensul de mișcare a gândirii este precizat explicit de către gînditorul însuși. Punctul de plecare al reflecției este de natură etică: pe gînditor îl interesează în primul rînd și în chip fundamental *fericirea omului* și problema *libertății* lui, libertatea fiind înțeleasă ca o condiție esențială a fericirii. De pe acest plan particular (etic) de gîndire, unde se deschide *problema*, Epicur trece pe planul gândirii ontologice, unde găsește *soluția* sau termenul ultim al soluției. Celebrul fenomen de *clinamen* (abaterea atomilor de la căderea lor pe verticală, datorită energiei lor interne) este temeiul ontic al libertății umane. *Rațiunea* este echi-

valentul uman al energiei interne a atomilor, iar libertatea obținută prin rațiune — constînd în capacitatea de a ocoli obstacolele ce stau în calea fericirii — este echivalentul uman al clinamenului ontic al atomilor. Ceea ce este interesant aici este faptul că, în ciuda naivității corespondenței dintre *clinamen* și *libertate*, deviația indicată de clinamen conține o intuiție genială, confirmată de fizica modernă (ca și alte intuiții ale marelui Epicur). Această doctrină ne înfățișează exemplul clar al trecerii de pe planul reflecției etice — în care se deschide problema — pe cel al reflecției ontologice, unde se găsește soluția sau temeiul soluției.

Un caz similar îl înfățișează doctrina marelui Spinoza. *Etica* lui Spinoza este, fără nici un dubiu, o carte de ontologie generală prin *demersul* ei, dar punctul de plecare și punctul ei de sosire sînt de natură indiscutabil etică: aceeași temă, altfel soluționată, a fericirii și libertății umane, în aceste cazuri, luate spre exemplificare, nu apare — sau nu apare în chip concludent — fenomenul de *in-troiecție* de la sfera gîndirii etice la cea a gîndirii ontologice, ori invers, căci planurile sînt corespondente sau solidare, și totodată ele își păstrează specificitatea prin datele concrete ale temei, care este pur *etică* pe plan particular și pur *ontică* pe plan general.

Să luăm însă două exemple în care această *introiecție* apare în chip suficient de concludent.

Primul îl înfățișează doctrina kantiană. Prima *Critică* a lui Kant este o lucrare de gno-seologie, care angajează însă substanțial o *ontologie*. În capitolul despre antinomiile rațiunii pure, Kant enunță a treia antinomie ca fiind aceea dintre determinarea fenomenelor prin *cauzalitatea* naturală și determinarea lor prin *libertate*. Or, dintr-un punct de vedere — cel cuprins în conținutul antinomic — a doua *Critică* a lui Kant, *Critica rațiunii practice*, care este o *etică*, poate fi văzută ca o dezvoltare, ca o explicitare, ca o particularizare a sus-menționatei antinomii. Aceasta înseamnă că temele și soluțiile pe care le angajează reflecția etică sînt modelate (sub raportul conținutului) de antinomia enunțată în sfera gîndirii gno-seologico-ontologice și (sub raportul *metodei*) de caracterul *antinomic* al demersului kantian în general. Avem de-a face aici cu un fenomen evident de *introiecție*, care ia forma *intrapolării* de la general la particular. Acest exem-

piu ridică problema, particulară în cazul concepției kantiene, dar formulabilă și în expresie generală: în ce măsură o doctrină etică, prin temele și soluțiile ei, pleacă de la și este tributară analizei concrete a *moralității* reale, și în ce măsură aceeași doctrină, prin temele și soluțiile ei, este modelată discret, deci predeterminată prin in-troiecție, de concepția generală în care este dezvoltată și încorporată?

Un exemplu opus ca sens de mișcare a gândirii și ca semnificație îl înfățișează concepția lui Sartre, atât în faza de tinerețe (*Ființă și neant*), cât și în faza de maturitate (*Critica rațiunii dialectice*). O lectură atentă a primei opere vedește însă, fără dubiu, că punctul de plecare al gândirii lui Sartre, respectiv problematica cu care gîndirea lui se confruntă preferențial și fundamental — ca interes și accent — este de natură *etică*, este de fapt problematica libertății în general și a celei morale în special. Sartre pare să-și înceapă demersul ca ontolog luînd în analiză categoriile de „existență” și „esență”. Dar aceasta este o mișcare aparentă și exoterică, ce ține de *expunerea* rezultatelor gândirii. Lectura întregii opere vedește că elaborarea *esoterică* a doctrinei nu coincide, ci este de-a dreptul inversată față de expunerea ei *exoterică*. Ceea ce înseamnă că: Sartre a plecat de fapt, după cum menționam, de la o problematică etică, aceea a libertății; această temă preferențială a determinat sau, mai exact, a predeterminat: atât alegerea categoriilor de „esență” și „existență”, în calitatea lor de categorii generale de întemeiere a temei libertății, cât și a soluțiilor temei, dar în special a predeterminat modul în care Sartre redefinește și remaniază atât cele două categorii luate *separat*, cât mai ales *relația lor*. Dar și lucrarea de maturitate, *Critica rațiunii dialectice*, maschează, fără să poată ascunde perfect, faptul că toate demersurile sociologice și istorice ale existențialistului francez sînt predeterminate de tema, devenită obsesivă, a ființei umane înțeleasă ca *individ izolat* și a libertății umane înțeleasă ca libertate pură și absolută, ca „rest” esențial al individului-atom sau monadă. Lianții socializării sînt punți exterioare și superficiale prin țare Sartre *încearcă* să-l scoată pe individ dintr-o izolare despre care el crede de la bun început că este originară, fundamentală și iremediabilă. În formulare con-

cluzivă: în concepția lui Sartre, între planul particular al reflecției etice și planul general al ontologiei are loc o mișcare de *introiecție* ce ia forma inversă celei kantiene, în sensul că: gândirea ontologică (G) este modelată de gândirea etică (P), de temele și soluțiile reflecției etice. Acest transfer relativ impropriu, parțial adecvat de la P la G, se numește *extrapolare*. Încît, în cazul acestei concepții se ridică aceeași problemă pe care am indicat-o cu referință la Kant, numai că sensul ei este inversat. Problema se definește prin interogația: în ce măsură concepția ontologică a lui Sartre se instituie, prin temele și soluțiile ei, plecînd de la semnificația *intrinsecă* a categoriilor ontologice tradiționale (categoriile „esență” — „existență”, cu determinațiile lor „în sine”, „pentru sine”) și (sau) de la analiza intrinsecă a datelor obiective ale existenței, și în ce măsură aceeași concepție este modelată discret, dar esențial, de temele și soluțiile *constituite* ale reflecției etice care investighează experiența morală? Această întrebare cu două sensuri trebuie pusă sub raport logic și axiologic, deoarece pe această cale putem determina în reconsiderarea critică a doctrinelor etice: în ce măsură *etica* este tributară filosofiei, în ce măsură filosofia este tributară *eticii* și în ce relație stau ambele — sub raportul coeficientului de reflectare și adevăr — față de fenomenul real al moralității. Două precizări conclu-sive sînt aici necesare.

Chiar modul în care am definit sensul problemei de mai sus indică retroactiv faptul că în procesul de instituire a unei concepții, deci în procesul *esoteric* de cristalizare a ei, reflecția *etică* și reflecția *filosofică* se influențează reciproc, această cale fiind clasică și statistic mai frecventă. Produsul unui astfel de demers este o concepție în care reflecția ontologică și cea etică, luate în forma lor cristalizată, înfățișează aspectul relației G—P în modalitate dialectică, deci într-o modalitate optimă, căci temele și soluțiile sînt solidare, dar își păstrează specificitatea și valoarea de adecvare în raport cu domeniile lor referențiale.

Dar expunerea esoterică a unei *concepții* poate scoate la suprafață o posibilă deplasare de accent care s-a petrecut în elaborarea esoterică, pe fondul interacțiunii dintre cele două tipuri de reflecție, deci ca deplasare

nonsimetrică de accent, realizată în limitele unei *simetrii*. Această abatere se prezintă ca *introiecție* și poate lua trei aspecte sau sensuri de manifestare. Ea se numește *interpolare* când P este configurat relativ impropriu după modelul lui G (Kant); ea se numește *extrapolare* când G este configurat relativ impropriu după modelul lui P (Sartre); ea se numește *intrapolare*, când P_j (reflecția etică) este modelat relativ impropriu după modelul lui P₂ (reflecția politică), P₃ (reflecția juridică), P₄ (reflecția estetică), deci după alte tipuri, *particulare*, de reflecție, din sfera axiologiei, a disciplinelor normative, și în situații degradate, chiar după modelul *științelor naturii*, după cum am sugerat într-un capitol anterior.

În al treilea rând, *etica* este o disciplină filosofică prin *obiectul* ei, sau prin domeniul ei de referință. Chiar la începuturile ei, inaugurate de meditația socratică și de dialectica platoniciană a categoriilor morale, reflecția etică s-a oprit asupra relației dintre „faptele bune” și ceea ce este *binele*, așa cum în ordinea gândirii estetice s-a oprit asupra diferenței dintre obiectele și fenomenele frumoase și *frumosul* considerat ca atare, în esența și generalitatea lui. Meditația etică a debutat deci prin încercarea de a defini natura sau esența *binelui*, considerat ca determinatie esențială a vieții umane, ca și a existenței în general. Tot la izvoarele ei, meditația filosofică pune pe același plan de valoare și generalitate cele trei determinații — valori ale existenței umane: adevărul, binele, frumosul, convertite prin reflecție în categorii fundamentale, întreaga istorie a gândirii etice este preocupată de tema fundamentală a binelui, care este în același timp și în egală măsură o *determinatie* fundamentală a vieții morale și a vieții în general, dar și o *categorie* de bază a reflecției etice. Dar lămurirea naturii și esenței binelui nu se poate face pe cale pur speculativă, ci prin investigația prealabilă a vieții morale în bogăția și complexitatea ei. Înțelegerea esenței binelui reclamă prealabila analiză a *problematicii* fundamentale a vieții morale. Problematika este un ansamblu de probleme cu care se confruntă în plan ontic oamenii, în viața lor morală reală, și cu care se confruntă, în plan logic, meditația etică. Intră în problematica fundamentală a vieții morale și, deci, a reflecției etice, următoarele probleme: *necesitatea* și *liber-*

tatea morală, idealul și realitatea, sensul vieții morale ca moment sau dimensiune a sensului vieții în general. Este evident că, prin orizontul, semnificația și importanța lor, aceste probleme au o deschidere filosofică. Aceste teme au și ele dublul statut indicat cu referință la *bine*: ele sînt, pe de o parte, probleme reale ale vieții morale reale, deci *determinații* ale moralității luate ca obiect, dar ele sînt convertite pe calea reflecției în categorii etice. Încît, în formulare conclusivă și în virtutea unității dintre ontic și logic, *etica* este o disciplină filosofică atît prin *determinațiile* esențiale ale obiectului ei, cît și prin *produsele* ei, care sînt *categorii*, ce definesc în formă esențializată și generalizată determinațiile reale ale vieții morale.

În al patrulea și ultimul rînd, *etica* este o disciplină filosofică prin *demersul* ei, care este un demers sintetic și conceptualizat. Oricît de *detaliat* ar fi aspectele sau momentele moralității pe care *etica* le investighează (normele morale sau aprecierea morală); oricît de particulare și de tehnice ar fi *perspectivele* parțiale, deși sînt analizate într-un moment sau altul al vieții morale (metaetica, spre exemplu); oricît de mare ar fi tributul pe care reflecția etică îl primește de la diverse științe particulare (psihologia sau sociologia); deci, oricît de *ramificat* și analitic *inter-disciplinar* ar fi el, demersul etic este în totalitatea sa — de la obiect pînă la rezultate — un demers sintetic și conceptualizat. Momentul final al elaborării categoriilor — între care categoria centrală este cuplul bine-rău — scoate la iveală *inspirația* și *finalitatea* fundamental filosofică ale gîndirii etice.

Etica, deci, este o disciplină filosofică prin *tradiția* și *fundamentul* ei teoretic, prin *obiect* și *rezultate*, prin *demersul* speculativ.

2.1.2. Etica este o disciplină științifică. Caracterul științific al *eticii* va fi indicat mai precis cînd vom trata despre funcția ei cognitivă. Pe de altă parte, acest caracter va reieși pe parcursul analizelor propriu-zise, pe care le vom desfășura în investigarea moralei. De aceea, aici ne vom rezuma la cîteva observații de principiu, cu valoare de reper.

Prima observație.* Am văzut că *etica* este o disciplină filosofică din mai multe motive, între care intră și natura *demersului* ei. Potrivit unei dihotomii tradiționale, subînțeleasă tacit și acceptată tacit de numeroși gînditori, dacă un demers este filosofic, el nu mai poate fi științific, iar dacă este științific, el nu mai poate fi filosofic. La baza acestei supoziții stă o anumită reprezentare despre natura *științei*, a *cunoașterii* științifice și a experienței. Supoziția și reprezentarea menționată sînt de proveniență empiristă și pozitivistă. Ele ne spun că există știință și cunoaștere științifică numai acolo unde și în măsura în care *informația nouă* obținută poate fi verificată direct, prin *experiență*. La rîndul lui, conceptul de „experiență” invocat drept criteriu este de natură pozitivistă, redus deci la mărturia directă sau indirectă a simțurilor, a ceea ce e dat prin simțuri sau pentru simțuri. Și Kant a încurajat această poziție de gîndire în măsura în care a făcut distincția între *cunoaștere* (care implică gîndirea și intuiția simțurilor) și *gîndire* (care nu este cu necesitate *cunoaștere*). În vremurile mai noi, această idee a fost susținută cu hotărîre de către Piaget, care neagă existența sau posibilitatea *cunoașterii filosofice*, redu-cînd știința și cunoașterea la ceea ce poate fi verificat riguros prin *experiență* sau prin controlul *logic*.

împotriva acestei poziții de extracție și esență pozitivistă optăm pentru ideea epistemologică de proveniență hegeliană, după care, și filosofia are nemijlocit caracter științific, în măsura în care aduce un *plus real* de cunoaștere a obiectului, o *informație teoretică nouă* asupra lui, chiar dacă aceasta nu poate fi verificată întotdeauna

* într-o lucrare extrem de interesantă, ca moment În istoria gîndirii etice din țara noastră, profesorul ieșean I. Găvănescul se confruntă serios cu cele două caractere ale eticii. Soluția este distingerea a două tipuri de etică: „După caracterul cercetărilor sale etica se deosebește în *descriptivă* și *filosofică*”. (*Etica*, Iași, 1922, p. 96). Caracterul științific al eticii este apărut prin-tr-o distincție subtilă, deși insuficient de elaborată tehnic: „Dacă, bunăoară, retrăgîndu-i-se eticei epitetul de *teoretică*, dat dintr-o inadvertență, ușor de înțeles prin influența tradiției și ușor de corectat, i se retrage în același timp și dreptul de a se numi *științifică*, se face o confuzie logică, identificîndu-se noțiunea de *teorie* cu aceea de *știință*”. (*Ibidem*, p. 203). Cartea conține și o sistematizare pozitivă și critică a principalelor doctrine etice, plecîndu-se de la tema „criteriului moral” (crtierul după care a fost definit *binele*).

direct prin experiență, ci doar *indirect* și cu întârziere. Fără a anula diferența dintre științele *particulare* și disciplinele *filosofiei*, această idee face posibilă comunicarea celor două sectoare mari de gândire și cunoaștere. Problema complexă care rămâne deschisă aici este aceea a criteriilor prin care se poate stabili validitatea unei cunoașteri care nu este verificată, clar nici infirmată nemijlocit de experiență, ea așteptând confirmarea sau infirmarea ulterioară.

În expresie rezumativă: există *știință* acolo unde apare un *plus de cunoaștere* și de adecvare la obiect, indiferent de căile prin care acest plus de cunoaștere este obținut. Altfel spus, deși demersul reflecției etice este de natură filosofică, el poate avea o *nemijlocită* valoare științifică, dacă este adecvat, deci, dacă definește *esența* și *cauzele* fenomenelor *pe* care le investighează.

A doua observație. Caracterul științific al *eticii* rezidă, în al doilea rînd, în relația pe care reflecția etică o are cu diverse *științe particulare* ce au legătură directă sau indirectă cu morala. Această idee este de largă circulație și îndeobște acceptată. Prin antenele ei, *etica* trebuie să aibă un caracter interdisciplinar sau pluridisciplinar. După cum vom vedea, cerința abordării interdisciplinare a moralei rezidă în natura obiectului, în natura proteică a „faptului moral”. Nu există un „fapt” *pur moral*, izolat, absolut autonom. Există *fapte sociale* (acțiuni sociale și relații inerente lor) ce au mai multe valențe sau semnificații, între care se înscrie și cea morală. Cerința inter-disciplinarității este întemeiată ontic de diferențele și corelațiile ce se instituie între diversele valențe (semnificații) ale „faptului social” luat ca fapt generic și sincretic.

A treia observație. Această împrejurare ridică însă întrebarea: care și câte sînt științele particulare ale căror date pot fi valorificate pozitiv și adecvat în reflecția etică? Răspunsul este acesta: nu există o restricție apriori privind natura și numărul științelor particulare ale căror date pot fi valorificate în reflecția etică. Dar, pentru a restrînge aria unei interdisciplinarități fără margini, trebuie făcută restricția: există discipline particulare *proxime*, a căror legătură cu morala — în ordinea obiectului — și cu *etica* — în ordinea reflecției — este directă,

după cum există discipline îndepărtate, ale căror legături cu domeniile indicate sînt indirecte și slabe. Între disciplinele proxime, după cum am indicat deja, se înscriu *psihologia* și *sociologia*. Psihologia, pentru că orice „fapt moral”, ca fapt *spiritual*, se grefează pe un substrat de psihism, și sociologia, pentru că orice „fapt moral” este doar o ipostază sau un implicat al *faptului social* generic, este deci configurat social și poate fi investigat prin sociologia concretă (sociologia moralei). Între alte discipline ce pot contribui la înțelegerea moralei putem aminti: *dreptul* sau *politica* — între disciplinele normative; *biologia** sau *matematica* — între științele exacte. Tot astfel, oricare *metodologie* particulară (analiza semiotică, logica deontică, analiza structurală) poate fi folosită cu profit ca metodologie funcțională subordonată demersului global dialectic.

A p a t r a o b s e r v a Ț i e . Ca orice altă disciplină care are un obiect și un demers propriu, și *etica* ajunge la o informație specifică (informația etică), despre un obiect (morală). Problema extrem de complexă pe care o ridică interdisciplinaritatea abordării este aceea a convertirii (traducerii) unei informații *nespecifice*, nonetice (psihologică, sociologică, biologică, politică) în informație specifică (etică). Astfel, cînd abordăm un „fapt moral” din perspectiva psihologică sau sociologică, informația oferită de cele două discipline nu ne poate interesa ca informație psihologică sau sociologică, ci prin semnificația ei etică. Dacă această conversiune sau traducere a informației nespecifice în informație specifică nu este făcută, apar fe-

* În lucrarea *Etică și psihanaliză* (1973), plecînd de la o distincție între „etica cognitivă” și „etica normativă” — distincție prea neta, dar fecundă, prin radicalitatea ei, pentru caracterul precis al analizelor —, Vasile Dem. Zamfirescu expune concis și clar doctrina psihanalitică în varianta originală și în prelungirile ei, dezvăluind *implicațiile morale* ale acesteia. Trebuie precizat că perspectiva auxiliară de abordare ține de o variantă a psihologiei, *psihanaliza*. În lucrarea *Morală și cunoașterea științifică* (1975), Vasile Popescu, plecînd de la teoria generală a *măsurii*, o particularizează în sfera moralității și ne oferă un inventar de instrumente — modele și tehnici — prin care fenomenul moralei poate fi *măsurat*. Important este ca instrumentele să fie puse în lucru, ceea ce autorul și face în studiile sale de specialitate cu caracter de analiză concretă.

nomenele de *introiecție*, pe care le-am indicat cu referire la caracterul filosofic al *eticii* și care, în acest caz, se pot însoți cu psihologizarea, sociologizarea, politizarea, matematizarea ... moralei și *eticii*. Aici se poate stabili următoarea regulă: cu cât disciplinele particulare ale căror date sînt folosite în demersul etic sînt mai îndepărtate de sfera moralei, cu atît crește dificultatea traducerii informației *nespecifice* în informație *specifică*, respectiv crește riscul fenomenelor de *introiecție*.

Întrucît în acest capitol — din motivele menționate — ne-am rezumat la cîteva observații de principiu, facem trimiterea — pentru ilustrarea lor optimă — la două lucrări excelente de specialitate, ce merită atenție, pentru capacitatea traducerii informației *nespecifice* în informație *specifică*.*

2.2.3. Moștenirea clasicilor. Întrucît, după cum se știe, clasicii marxismului nu ne-au lăsat o *Etică*, se pune problema: ce ne-au lăsat și ce nu ne-au lăsat ei? Întreaga noastră analiză valorifică elementele de etică prezente în marxism, încît, aici, ne putem rezuma la o simplă schiță sau radiografie a acestei moșteniri.

Clasicii ne-au lăsat o concepție generală despre lume, în care *etica* este cuprinsă ca domeniu particular de reflecție. Este vorba despre o *etică* schițată sau despre elemente de etică. Aceste elemente pozitive pot fi clasificate în patru tipuri fundamentale: în prima clasă intră tezele și principiile cu valoare *generală*, explicativă și definitivă, care, vizînd ansamblul vieții sociale, vizează implicit

* În lucrarea *Etică și etologie* (1982), Vasile Dem. Zamfirescu analizează unele aspecte ale moralei din perspectivă biologică, mai precis *etologică*. Implicațiile biologice ale moralei sînt definite la nivelul *valorilor morale*, al unora dintre ele. Termenul de „morală naturală” ni se pare totuși excesiv, indicînd o diferență de natură (calitativă), nu de grad (cantitativă) între acest tip de morală și „morală națională”. De aceea, pentru a indica relația dintre *natural* și *cultural*, sînt preferabile expresiile, diseminate în text, de genul: „comportamente analoage moralei”, „premise naturale”, „prefigurări”, „rădăcini biologice”, „rudimente”. Cartea, numită modest de autor „un inventar al implicațiilor etice ale biologiei” (p. 14), este și un bun model pentru efortul de a traduce o informație *nonspecifică* (etologică în acest caz) în informație *specifică* (etică), sau de *valorizare* a datului *natural*.

și domeniul vieții morale. Intră, spre exemplu, aici, teza privind caracterul istoric și de clasă al moralei, sau teza privind determinarea de la „existența socială” la „conștiința socială”. Aceste teze cu valoare generală trebuie decodificate specific și dezvoltate particular, dacă este vorba de trecerea demersului etic de la faza *implicată* la faza unei *etici* elaborate.

În al doilea rând, ne-au lăsat tot teze și principii generale, dar cu valoare *specijic etică*, deci vizînd direct sfera vieții morale pe latura ei autonomă. Putem menționa aici, pentru exemplificare: definirea categoriilor bine-rău și indicarea caracterului lor relativ; analiza critică a moralizării; analiza critică și explicativă a relației dintre „egoism” și „altruism”; analiza fenomenelor de înstrăinare morală ... etc.

În al treilea rând, ne-au lăsat modele normative extrase din analiza științifică — analiză critică și constructivă — a vieții sociale și a vieții morale. Putem indica aici: modelul ființei umane ca ființă generică, modelul viitoarei societăți (pe latura relațiilor ei morale), modelul echității ca principiu fundamental al relațiilor sociale, modelul depășirii opoziției dintre „egoism” și „altruism” (legate de conceptul personalității umane).

În al patrulea și ultimul rând, în opera lor este diseminat un vast material de analiză concret-particulară a unor aspecte, momente ale vieții morale, proprii timpului lor: analiza psihologică a unor manifestări morale, definirea unor caractere, caracterizarea unor atitudini cu semnificație morală. Să menționăm, în sfîrșit, că ne-au mai lăsat și un *etos*, un mod de angajare profund uman și exemplar în sfera vieții sociale și a celei morale.

Aceasta este, în linii mari, partea *pozitivă* a acestei moșteniri. Moștenire care, însă, înregistrează și o serie de *lacune*, *omisiuni*, *absențe*, toate acestea fiind *lipsuri* ale moștenirii. În ciuda sinonimiei lor, și din rațiuni de sistematizare, distingem între *omisiuni*, *lacune*, *absențe*, această distincție fiind valabilă și pentru alte domenii particulare ale filosofiei marxiste (estetica, antropologia ... etc), moștenite de la clasici.

Înțelegem prin *lacune* acea zonă a unei *etici* posibile • — indiferent că ține de principii explicative, de modele sau de analizele concrete particulare — pe care clasicii

puteau să o elaboreze, dar pe care, din diverse motive — între care, centrarea interesului pe alte domenii tematice, esențiale pentru practica revoluționară este unul principal —, nu au elaborat-o.

Înțelegem prin *omisiuni* acea sferă sau zonă a unei *etici* posibile, rămasă în fază *implicată*, sau semnalată, ori semielaborată. Intră aici, în forma unei complementarități prin asimetrie: pe de o parte, principiile generale rămase în formă *enunțiativă* sau schițată, deci nedezvoltate particular și concret, și invers, analizele *particulare* de detaliu, nedezvoltate pînă la nivelul unor generalizări conceptuale. Care este sarcina noastră în raport cu cele două domenii de moștenire rezultă chiar din indicarea naturii lor.

Înțelegem prin *absențe* acea zonă a unei *etici* posibile, pe care clasicii nu aveau cum sau nu puteau să o elaboreze, în limitele sociale, culturale și teoretice proprii timpului în care au trăit, limite ce țin deci de limita obiectivă a timpului lor istoric. Spre exemplu, clasicii nu se puteau angaja în explorarea moralei din unghiul logicii *modale* sau al *semioticii*, deoarece aceste metode particulare de analiză nu erau încă instituite.

Am indicat și sfera pozitivă a moștenirii, și lipsurile ei, în prezenta reperare fiind cuprinsă implicit natura modului diferențiat în care trebuie să ne raportăm la această moștenire. Raportare care, în principiu, trebuie să ocolească două erori fundamentale de interpretare, în care au căzut adeseori diverși interpreți ai marxismului.

Prima interpretare constă în reducerea marxismului la variante premarxiste de gîndire, ceea ce evocă observația subtilă a lui Sartre, după care orice argument antimarxist este un argument *premarxist* disimulat sau remaniat. E vorba aici, în speță, de înțelegerea vulgară a marxismului ca filosofie *amorală*, sau ca *economism* care exclude autonomia conștiinței și a libertății în general, a conștiinței și libertății morale în special.

A doua interpretare, opusă primei, constă în echivalarea marxismului cu o concepție utopică, mesianică, deci cu reducerea lui la un *moralism*, făcîndu-se abstracție de valoarea reflectorie și explicativă a acestei concepții generale -asupra existenței.

2.2. Funcțiile eticii

Temeiurile actualității eticii indică *sarcinile* obiective pe care societatea le pune în fața acestei discipline, deci o „comandă socială”. La această comandă, *etica* răspunde prin rosturile specifice pe care și le poate asuma ca disciplină teoretică, deci prin funcțiile ei *intrinseci*. Discursul etic marxist — ca oricare alt discurs normativ, dealtfel — este determinat, respectiv modelat — explicit sau implicit — de o serie de factori, între care menționăm: *comanda socială* amintită; *modelul* epistemologic și axiologic al științei (al oricărei științe), așa cum este el elaborat în filosofia marxistă; *tradițiile* de gândire la care ne raportăm, și critic, dar și prin continuarea unor elemente pozitive; *specificul* obiectului pe care *etica* îl investighează, calitatea *receptorului*, deci natura problemelor morale cu care el se confruntă și gradul lui de receptivitate; personalitatea *autorului* discursului etc.

Având în vedere acești factori de modelare, distingem trei funcții specifice ale eticii, sau ale discursului etic: funcția *cognitivă*, funcția *normativă* și funcția *persuasivă*.

2.2.1. Funcția cognitivă sau de cunoaștere. Ea și în cazul altor științe normative, funcția de cunoaștere este și aici primă și principală, dar în sensul că celelalte două funcții nu se pot realiza adecvat decât cu condiția — necesară, însă nu și suficientă — a realizării primei. Ea și în cazul celorlalte științe, funcția cognitivă s-a realizat de-a lungul timpurilor și se poate realiza pe trepte succesive: una *descriptivă*, a doua *analitico-sintetică*, a treia — *explicativă*.

Înainte de a descrie cele trei trepte, sînt necesare cîteva considerații privind relația dintre cunoașterea preștiințifică — numită cînd *gîndire cotidiană*, cînd *gîndire comună* — și cunoașterea *științifică*, orientată specific și specializat.

Spre deosebire de alte științe și în primul rînd de științele naturii — care s-au constituit printr-o ruptură sau dezacord franc de „cunoașterea comună” —, în gîndirea

etică această ruptură nu poate fi radicală. Or, tocmai nivelul *descriptiv* al gândirii etice face tranziția — prin continuitate și discontinuitate —, atât în momentul istoric al instituirii gândirii etice, cât și în oricare moment al dezvoltării ei, între „cunoașterea comună” și „cunoașterea sistematică”. Motivele pentru care subliniem această tranziție de la cunoașterea comună la cunoașterea sistemică sînt multiple, dar va fi suficient să menționăm aici doar cîteva.

În primul rînd, chiar cînd recurge la tehnici riguroase de analiză cantitativă, așa cum procedează sociologia moralei, cercetarea obține date sau informații precise despre experiența morală *cotidiană*, dar această experiență nu conține doar atitudini, stări de spirit, sentimente, preferințe sau ierarhii valorice, ci și un anumit nivel de *gîndire* sau reflexie etică. S-ar putea obiecta aici că facem o confuzie între *obiectul* investigat și *metoda* de investigație. În principiu, obiecția este justă, clar în cadrul gândirii etice ea nu rezistă, deoarece, dacă în cazul cunoașterii fenomenelor materiale cunoașterea se distinge clar de obiect cleși îl reflectă, în cazul cunoașterii etice sistematice, reflecția sistematică explicitează reflecția comună, mergînd și în adîncimea ei, dar și în *prelungirea* acesteia. Altfel spus, cunoașterea comună poate fi perfect ignorantă și deci *ignorată* atunci cînd este vorba de astronomie, fizică sau matematică, dar nu poate fi ignorată atunci cînd este vorba de morală, pe care ea — cunoașterea comună — o experimentează spontan și direct. Astfel încît, cunoașterea comună este atît un *moment* al moralității *reale* —■ căci unde nu există conștiință reflexivă nu există nici morală —, cât și un nivel al meditației etice, și anume *primul* ei nivel, *preștiințific*. Atunci cînd reflecția etică se autonomizează și cade în seama specialiștilor, se trece de la reflexia *comună* la reflexia *descriptivă*.

Al doilea motiv al acestei continuități ține nu de obiectul investigat, ci de *subiectul epistemic* al discursului etic: cercetătorul sau gînditorul specializat, chiar cînd își însușește și aplică în cercetare cele mai riguroase metode de investigație, ca ființă morală rămîne — indiferent de variațiile de grad — la nivelul calitativ al valorilor morale comune, ale colectivității căreia îi aparține. Or, aceste *valori* — fără a fi neapărat un factor de ecranizare a obiectului investigat sau un factor de subiectivism — își

spun cuvîntul atît în faza selecției sau decupării obiectului investigat, cît mai ales în faza *calitativă* a interpretării și generalizării informației științifice. Altfel spus, în reflecția etică cea mai sistematică își spune cuvîntul și *moralitatea* autorului — care poate fi la limită și o morală a *indiferenței* —, care este un indice variabil al moralității colective. S-a afirmat, de exemplu, despre Kant, că a dedus „imperativul categoric” din postulatele filosofiei sale sau din propria sa conștiință. Am putea menționa aici — spre a ilustra ideea pentru care pledăm — că „imperativul categoric” poartă, desigur, marca filosofiei kantiene — mai ales pe latura metodologică a elaborării lui — dar el cristalizează reflexiv și moralitatea lui Kant — moralitate pură și abstractă. Totodată Kant a înțeles și a afirmat că acest imperativ cristalizat într-un *trebuie* adine și subiectiv este prezent în orice conștiință umană, chiar dacă oamenii nu sînt perfect conștienți de el și chiar dacă de cele mai multe ori ei acționează împotriva cerințelor lui. Asupra imperativului categoric kantian vom reveni însă.

În al treilea rînd, între conștiința comună și reflecția etică sistematică este o continuitate și din punct de vedere al *finalității* discursului etic, care este, la urma urmei, una extrinsecă. Discursul etic nu se adresează în pustiu și nu se adresează doar specialiștilor. Dacă este autentic și uman, el trebuie să se adreseze și conștiinței comune, să fie transparent pentru această conștiință. Discursul etic se leagă deci cu conștiința comună într-o buclă circulară și prin punctul de plecare — investigația *moralității* — și prin punctul de sosire — *optimizarea* moralității. În acest sens, el trebuie să elaboreze strategii persuasive care să meargă pe *virtualitățile* conștiinței comune și să le actualizeze real, nu numai să le explice și să le explice teoretic. S-a afirmat adesea că, pentru a fi eficace, discursul etic — ca și orice alt discurs cu finalitate normativă — nu trebuie să facă abstracție de „ceea ce este”, ci să plece de la „ceea ce este” pentru a-l întemeia pe „*trebuie*”, deci, sistemul normativ. În această părere, justă ca principiu teoretic, se strecoară un punct de vedere discutabil, în mod tacit, „ceea ce este” (în domeniul moralei) este asimilat cu lumea obiectelor sau realităților *inerțiale*. Se face abstracție de faptul că în domeniul moralei „ceea ce este” ca *stare de fapt* este un ansamblu de norme,

atitudini, ierarhii valorice, deci tot un „trebuie”, elaborat spontan de colectivitățile umane. Încît, acel „trebuie” la care ajunge etica este necesar să meargă în prelungirea — realizată, evident, și prin dezacorduri și prin rupturi — acelui „trebuie” latent și vast pe care l-au elaborat colectivitățile umane.

Repetăm, între *conștiința comună* și *reflecția sistematică* — și din punct de vedere istoric și în istoria ulterioară a gândirii etice — există și punți evidente de *continuitate*, nu numai rupturi: rupturile se manifestă mai ales la nivel cognitiv și metodologic — întrucît strategiile metodologice și plusul de cunoaștere sînt diferite la cele două niveluri — continuitatea se manifestă mai ales la nivel atitudinal-valoric și educativ. În istoria gândirii etice europene, trecerea de la conștiința comună la reflexia sistematică este marcată — după cum am menționat — de momentul Socrate, care, chestionîndu-și contemporanii asupra *binelui* și *răului*, le-a contrazis toate prejudecățile și reprezentările despre bine și rău, fără să le ofere și o soluție, sau o soluție convenabilă. Moartea lui Socrate poate fi văzută și ca o expresie necesară, fatală, a rupturii lui excesive, fără măsură, cu *etosul* cristalizat al polisului, și această lecție poate fi un avertisment pentru orgoliile elitare ale *eticii*.

2.1.1.1. *Treapta descriptivă*. Istoric și logic, de la nivelul conștiinței comune se trece, deci, la prima treaptă a reflecției etice, cea *descriptivă*. Această treaptă își merită numele în măsura în care oferă un început de sistematizare a datelor vieții morale. Ea s-a realizat și se realizează în principal prin elaborarea unor *tipologii* și *caracterologii*.

Tipologia este un *serial* — mai restrîns sau mai lărgit, mai mult sau mai puțin coerent, realizat la grade diferite de comprehensiune — în care sînt descrise succesiv tipuri de atitudini morale, relații morale, vicii și virtuți morale, sau calități și defecte morale. Iată cîteva exemple culese din istoria gândirii etice. Aristotel, în *Etica nichomahică*, distinge trei atitudini fundamentale pe care oamenii le pot avea în fața vieții: atitudinea *hedonistă* — sau pasională, i-am zice noi —, proprie oamenilor care trăiesc pentru cît mai multă, mai variată și mai intensă plăcere; atitudinea *politică*, proprie celor care trăiesc pentru exercitarea *puterii*; atitudinea contemplativă,

proprie celor ce trăiesc pentru *cunoașterea* dezinteresată a *adevărului*. În aceeași carte, Aristotel distinge, la un nivel de analiză mai concretă, între prietenia bazată pe *obișnuință*, prietenie bazată pe *interes* și prietenia bazată pe *respect* și bunăvoință reciprocă. (*Etica nichomahică*, 1944, pp. 258—294).

Characterologia este tot un serial tipologic, în care sînt descrise „caractere morale” — pozitive și negative —, cum sînt „mincinosul”, „avarul”, „gelosul”, „ipocritul”, „lașul” etc. Astfel de caractere sînt configurate și în lucrările lui Aristotel; dar ca procedeu explicit și dominant de descriere, caracterologia este folosită de către Teo-frast — în antichitate, sau de către moraliștii francezi (La Bruyere, Rochefoucault) — în epoca modernă.

Să observăm acum că, înainte de intervenția reflecției etice specializate, operația de *tipizare* este realizată de viața socială și morală, întrucît ele generează scheme tipice de comportament sau „caractere” diferențiate și reprezentative. Geniul limbii exprimă acest proces în felul ei: *verbul* „a minți”, spre exemplu, indică o atitudine care poate fi întâmplătoare; *adjectivul* „mincinos” indică o *însușire* care poate coexista în același individ alături de altele (concurențiale), însușire care s-a cristalizat prin repetarea mințirii; *substantivul* „mincinos” indică însă o *dominantă* caracterială a individului; această dominantă reală este apoi modelată prin reflecție și caracterizare descriptivă într-un „caracter” ideal: *portretul mincinosului*.

Tipologiile descriptive, ca produse ale reflecției etice, au și o valoare *analitică* și o valoare *sintetică*, ambele într-o formă incipientă; valoare analitică, întrucît fiecare *tip* este descris, disecat, caracterizat; valoare sintetică, deoarece fiecare tip este *reprezentativ* pentru atitudinea sau profilul caracterial al mai multor membri ai unei colectivități. Procesele de analiză și sinteză sînt însă stopate în cazul tipologiilor, din variate motive, între care menționăm: limitele *interne* de gîndire etică; *modelele* de gîndire dominante ale unei culturi, care influențează și reflecția etică; rațiunile subsidiar *estetice*, care convertesc analiza în caracterizare și sinteza în portret artistic; etc. Dar folosirea tipologiilor este legitimă și în discursul etic marxist, ca procedeu *auxiliar*; nu a tipologiilor spon-tan-impresioniste, ci a tipologiilor realizate după cri-

terii relativ *riguroase*. În acest sens, tipologia poate fi folosită: ca moment *funcțional* și provizoriu, în analiza momentelor moralei; sub forma *chestionarelor*, în investigațiile de sociologie a moralei; ca domeniu de *referință* și exemplificare a unor teze etice, recursul la exemplificarea caracterială asigurând, printre altele, funcția persuasivă a *eticii*.

2.2.1.2. *Treapta analiico-sintetică*. Dacă nu vrea să ră-mînă descriptivă, sau fenomenologică (analiza fenomenologică este un descriptivism al esenței), analiza dialectică trebuie să realizeze conexiunile *interne* și *externe* ale obiectului investigat. Potrivit unei prejudecăți mecaniciste, analiza ar însemna exclusiv desfacerea sau dezmembrarea unui obiect în părțile sale componente — deci, ruperea conexiunilor interne ale obiectului —, iar sinteza ar fi procedeul invers, de reasamblare a părților în întreg, deci, de refacere a conexiunilor lui interne. În epistemologia dialectică este formulată, de la Hegel încoace, ideea că cele două procedee sînt solidare și că *analiza este și sinteză*. Aceasta nu este o propoziție paradoxală sau bizară, ci ea poate fi dovedită.

Ca punct de plecare pentru ilustrarea acestui adevăr luăm teza ontologică a conexiunii universale. În cadrul unei conexiuni, a unui *raport*, obiectele și fenomenele își dezvăluie *proprietățile* intrinseci. În principiu, aceasta înseamnă că, cu cît cunoaștem mai multe *conexiuni*, cu atît cunoaștem mai bine *termenii* conexiunilor. Teza despre obiectele care nu întrețin conexiuni este metafizic-atomară, iar teza unor conexiuni fără suporturi în termenii ei reali este metafizic-funcționalistă. Dacă însă cunoașterea obiectului este direct proporțională cu cunoașterea conexiunilor pe care acesta le întreține, atunci analiza nu este decît în aparență sau provizoriu o rupere a conexiunilor, ea fiind de fapt un proces de investigație progresivă — extensivă și intensivă — a conexiunilor.

În al doilea rînd, ontologia materialist-dialectică distinge între conexiunile *interne* și cele *externe*. Cu referință la domeniul nostru de investigație: conexiunile interne definesc morala ca fenomen relativ *autonom* și *specific*, iar conexiunile externe indică natura exterior determinată și, în principal, *social determinată* a moralei. Pe această schemă trebuie să facem distincția (nu diso-

cierea!) între analiza *intrinsecă* și analiza *extrinsecă* a moralei.

În al treilea rând, ontologia materialist-dialectică distinge între conexiunile *esențiale* și cele *neesențiale*. Să facem precizarea importantă că între conexiunile interne și cele externe, pe de o parte, și cele esențiale și neesențiale, pe de altă parte, nu există o relație mecanică sau biunivocă; și în acest sens: o conexiune externă poate fi esențială și determinativă, iar una internă poate fi superficială. Or, aici apare un paradox și un risc al gândirii, deoarece: pe de o parte, pentru a cunoaște cât mai bine obiectul, trebuie să-i cunoaștem conexiunile (cât mai multe), dar, pe de altă parte, trebuie să selectăm conexiunile după gradul lor de *esențialitate* și după gradul lor de *specificitate*, căci nici conexiunile neesențiale, nici cele nespecifice nu sînt relevante pentru *esența specifică* a obiectului investigat.

În al patrulea rând, eticienii de orientare științistă afirmă mereu — după cum am notat mai sus — că, în investigațiile noastre este necesar să-l lăsăm la o parte pe „*trebuie*” și să investigăm empiric, exact, doar ceea ce „*este*”. Se face în acest apel abstracție de faptul că pînă la noi, nici morala și nici etica n-au stat pe loc. Împotriva acestei pretenții vom spune: trebuie, desigur, să plecăm de la investigația și analiza concretă, dar, oare, ce trebuie să investigăm? Să cădem de acord că paradoxul elin „Nu te-ai căuta, dacă nu te-ai cunoaște” este oricînd actual: dacă trebuie să știm ce avem *de cunoscut*, înseamnă că noi *cunoaștem* înainte de *a cunoaște*. Această cunoaștere prealabilă este cristalizată în fondul pozitiv al tradiției gândirii etice de la care, cu toate rezervele critice prelabile, trebuie să plecăm. Iată ilustrarea schematică a acestor enunțuri metodologice generale pe domeniul obiectului nostru.

Plecăm de la analiza fenomenului moral ca fenomen *global*. Această primă analiză a fost făcută deja în istoria gândirii etice, care a disociat în diverse moduri — parțial și nesistematic, sau după diverse criterii ce țin de solicitarea socială, context cultural, metodă — următoarele componente *intrinseci* ale moralei: normele (N), conștiința (C), manifestarea (M), aprecierea (A), valorile (V), relațiile (RL); toate aceste componente avînd, evident, o semnificație *morală* specifică. Această primă operație de

\

analiză, prin care se disting componentele de bază ale moralei, este teoretică și intrinsecă.

Al doilea pas îl constituie analiza *fiecăruia* dintre momente. Această treaptă a analizei poate lua cel puțin trei direcții: analiza *intrinsecă* și *conceptuală* a componentei (să zicem, structura *normei*, sau a *aprecierii*); apoi, analiza *empirică* (prin care se investighează concret, spre exemplu, numărul și natura normelor care reglează viața unei colectivități sau calitatea, intensitatea și aria *opinii publice morale*); în sfârșit, analiza *interdisciplinară*, prin care sînt puse în evidență implicațiile, suporturile și factorii de determinare *extramorală* a acestor componente, ca și a moralei în totalitatea ei (la nivel de sinteză). Definind opoziția (de altfel relativă) dintre metoda sa și metoda platoniciană de analiză a moralei, Aristotel spunea frumos și adînc: „Trebuie să avem, în această chestiune, înaintea ochilor, că e o mare deosebire între expunerile ce pornesc de la principii și cele ce se urcă spre principii” (*Etica nichomahică*, p. 29). Dacă însă procedăm dialectic, trebuie să conjugăm cele două drumuri, indicate de Sta-girit ca opuse.

Nu vom intra aici mai adînc în prezentarea modului în care cele trei direcții de analiză *particulară* trebuie să se conjuge: sperăm ca acest imperativ metodologic să rezulte din prezentarea materiei propriu-zise. Cîteva precizări despre a treia direcție, cea *interdisciplinară*, sînt însă necesare. Ea prezintă mari avantaje, pentru că reliefează conexiunile extrinseci ale moralei, care reprezintă în plan real suporturile și factorii de determinare extramorală. Prezentăm numai riscurile cercetării interdisciplinare și în primul rînd ale informațiilor și explicațiilor pe care le pot furniza pentru gîndirea etică științele exacte ca biologia, psihologia, sociologia concretă ... etc.

În primul rînd, analiza interdisciplinară riscă să *dezorienteze* efortul de sinteză și de generalizare, atunci cînd se pierde din vedere domeniul obiectului de investigat, care rămîne *morală* și nu termenii conexiunilor ei extrinseci, termeni care rămîn doar *suporturi* sau *factori*, de determinare. În acest sens, dacă ar fi să așteptăm ultimul cuvînt al psihologiei asupra *psihismului* uman, care este corelatul psihologic al *valorii* morale, ar trebui să amînăm pentru eternitate, analiza esenței *valorii* morale.

În al doilea rînd — și în prelungirea primului risc —, cercetarea interdisciplinară poate rămîne la un *eclectism*, disimulat, care să însumeze mecanic tot ce ne spun alte discipline despre morală și să nu conțină *analiza etică* propriu-zisă, care trebuie să rămînă pe primul plan și să interpreteze din punctul ei de vedere — al obiectului ei specific și al sarcinilor ei — informațiile specifice furnizate de științele exacte conexe. Altfel spus, oricît de întinsă și de adîncă ar fi analiza interdisciplinară, ea trebuie să se refere, în ultima ei instanță, la componentele moralei și la *morală*, ca totalitate vie.

În al treilea rînd, întrucît aceste științe vizează diverse conexiuni și suporturi reale ale vieții morale, în *dezvăluirea* acestor conexiuni și suporturi, care au numai rol de condiții sau factori de determinare, ei și ele pot fi ridicate la rang de factori *cauzali* sau explicativi.

Acum, drumul invers al analizei este sinteza; dar, după cum am văzut, înțelegească dialectic, sinteza nu este altceva decît o analiză *progresivă* — în extensie și adîncime — și *selectivă*. Cele trei direcții particulare de analiză trebuie să lămurească esența componentelor moralei, iar analiza intrinsecă a componentelor conduce firesc spre elaborarea unui model teoretic comprehensiv al moralei. În acest proces de analiză-sinteză (repetăm: demersuri corelative, care nici nu se identifică, dar nici nu se separă mecanic), un loc ocupă și elaborarea tipologică, ce recurge la *tipuri* (de norme, de valori, de relații etc.) dar nu spontan-impresioniste, ci schițate după criterii relativ riguroase. Gîndirea sintetică culminează în elaborarea *categoriilor* fundamentale ale moralei, care definesc și esența, și specificul, deci, *esența specifică* a vieții morale.

Ca exemplificare istorică a demersului analitico-sintetic poate fi menționată tot gîndirea aristotelică. Pe latura ei descriptivă, *Etica nichomahică* ne prezintă o serie de „vicii” și de „virtuți” umane. Aristotel a analizat aceste vicii și virtuți morale și din punct de vedere *psihologic* (la nivelul de gîndire științifică al timpului său), și din punct de vedere *politic* (indicînd tipurile de vicii și virtuți care sînt mai frecvente în cadrul unor diverse forme de guvernămînt: astfel, în regimurile *tiranice*, prietenia adevărată este o excepție, pe cîtă vreme *democrația* generează prieteniiile). Pe latura sintetică, analiza *virtuților*

s-a însoțit cu elaborarea conceptului de *măsură*, definită ca linie de mijloc *exemplară* între *absența* unei însușiri umane și forma ei *excesivă*. Ca filosof, Stagiritul a integrat teoria etică a măsurii morale într-o mai largă *teorie a măsurii* (nomos), analizată și în planul creației *artistice* (de către estetician), și în planul vieții *politice* (de către *politolog*), cât și în planul ontologic (de către *metafizician*). Să menționăm, în final, că, înainte de a fi procedee teoretice cu finalitate cognitivă, „analiza” și „sinteza” sînt prezente ca fenomene ontice la nivelul vieții morale însăși. Astfel, apariția unei *atitudini* (individuale sau colective) care contrazice normele existente dezvăluie faptul că normele, manifestările, conștiința și aprecierea, deși corelate, sînt *distincte*. Situațiile *conflictuale* în plan moral sînt un echivalent ontic al analizei logice. Funcționarea *optimă* a moralei prin solidaritatea componentelor ei, funcționare în virtutea căreia în viața morală domnește ordinea, *firescul* și în aparență nu se întâmplă nimic, este un echivalent ontic al sintezei logice. 2.2.1.3. *Treapta explicativă*. Am distins între conexiunile interne — a căror dezvăluire pune în evidență specificul și caracterul relativ autonom al moralei — și conexiunile externe, care evidențiază factorii de *condiționare* sau de *determinare* exterioară a moralei. Spus pe scurt, treapta explicativă echivalează cu dezvăluirea factorilor *cauzali* sau *generatori* ai moralei: factori care explică, deci, geneza, structura, funcțiile moralei, tipurile fundamentale de morală, progresul moral și perspectivele acestui progres. Morala poate fi descrisă și analizată în ea însăși, dar nu poate fi *explicată* numai prin ea însăși. A explica înseamnă a descoperi regresiv *cauza* unui *efect*; fiind corelate printr-un raport de determinare interioară, cauza este evident *alt-ceva* decît efectul. Momentul explicativ are deci un caracter *extrinsec* și, totodată, *esențial*. Materialismul dialectic și istoric ne oferă perspectiva metodologică generală de analiză și explicație științifico-filosofică a moralei prin propoziția simplă, dar încărcată de implicații: morala este un fenomen relativ autonom, determinat însă de relațiile sociale și în ultimă analiză de relațiile economice, de structura social-economică a unei societăți. Această teză fundamentală a materialismului istoric se poate însoți în aplicarea ei concretă cu riscurile oricărei analize interdisciplinare, cu excepția *ultimului*

risc (convertirea condiției în cauză) care, aici, poate fi înlocuit însă cu riscul dizolvării moralei în economie (economism). Din motive de analiză comparativă — și prin contrast — enumerăm doar câteva dintre direcțiile sau tendințele explicative nedialectice și nemarxiste din istoria gândirii etice.

Tendința biologizantă, care poate îmbrăca două variante, explică apariția moralei ca simplă evoluție *graduală* a unor scheme de comportament din colectivitățile preumane (Spencer)*. Evident, premisele naturale ale vieții morale nu pot fi negate, dar de aici și până la morala umană este un salt calitativ greu măsurabil. Dacă am da crezare acestei explicații, am putea trage concluzia că modelul de moralitate este dat de colectivitățile de albine și că omul, prin conștiința sa, tulbură zonele de echilibru și armonie firească la care natura a ajuns în inocența inconștienței ei. Împotriva acestei teze — care are avantajul doar de a atrage atenția asupra premiselor *naturale* ale moralei, ca și asupra faptului, complementar, că devenit ființă socială, omul rămîne și ființă biologică — vom spune că natura *in sine* nu este nici morală, nici imorală, ci *a-morală*, adică este dincoace de morală. A doua variantă a biologismului (fiziologizant) explică valorile și normele morale exclusiv prin mecanisme de proveniență subconștientă și instinctuală. Așa explică Hobbes și apoi Schopenhauer morala, ca fiind o expresie a ciocniri egoismelor naturale; așa explică Freud — pe o latură și la un nivel al teoriei sale — comportamentele conștiente și morale, ca fiind o expresie a ciocnirii dintre „pulsioni” și „supraeu”.

* Cercetările privind comportamentul de grup al animalelor și sesizarea unor punți noi de tranziție de la animalic la uman, de la natură la cultură au și o valoare științifică, de sine stătătoare, dar și una critică: împotriva mentalității de extracție religioasă și cu o încărcătură ipocrită care rupe net naturalul de spiritual, mentalitate care are cariera lungă a oricărei mari prejudecăți și care stă tacit la baza unor mari doctrine filosofice sau etice. Sesizarea unor linii de continuitate și tranziție între natură și cultură nu conduce neapărat la anularea diferenței calitative dintre cele două paliere. Astfel, un Jaques Ruffie, în lucrarea *De la biologie a la culture* (Paris, 1976), analizând premisele naturale și biologice ale formelor culturii în general și ale moralei în particular, rămîne ferm pe poziția: „De fapt eticul nu există decît la nivelul umanului.” (p. 367).

Tendința psihologizantă are o îndelungată carieră în istoria gândirii axiologice, ea fiind prezentă și în *etică*. Astfel, metaeticianul G. E. Moore explică valorile morale și în special *binele* prin stările, emoțiile psihice ale subiectului individual. *Binele* — crede Moore — nu poate fi nici definit, nici învățat. El poate fi doar simțit sau intuit spontan, așa cum este intuită culoarea *galbenă*. Așa cum unui om orb din naștere nu-i poți descrie și nu-l poți învăța ce este galbenul, tot astfel, pe subiectul care *simte* •ce este bine nu-l poți *învăța* ce este într-adevăr el. (George C. Kerner, *The revolution in Ethical Theory*, Oxford, 1966, p. 5—8.). Potrivit pertinentei analize a eticianului iugoslav Svetar Stoyanovic, Moore — care a dezvoltat celebrul argument antinaturalist, după care binele nu este o proprietate naturală — în fața criticilor aduse, •a oscilat între „cognitivismul realist” și „anticognitivismul emotivist” (*Metaetica contemporană*, E.S., București, 1971, pp. 109—135). Pe o poziție emotivistă, deci psihologizantă consecventă, va sta însă Ayer, care va dizolva valoarea morală în suportul ei psihologic, altoiul în port-altoi.

Tendința sociologizantă este legată de numele lui Durkheim, care explică morala ca fiind un efect al *presiunii* pe care o exercită formele și structurile •sociale asupra indivizilor. Tacit, Durkheim — ale cărui merite le vom dezvălui cu alt prilej — confundă morala cu una dintre variantele ei istorice (cutuma), asimilează „morala” cu „moravurile”, interpretează morala doar pe una dintre laturile ei (cea constrângătoare sau coercitivă) și judecă (fără să știe) morala după modele străine {dreptul}, *dizolvînd*, în ultimă instanță, morala *individuală* în morala *colectivă*.

Comparativ cu aceste tendințe metafizice vom prezenta, în linii esențiale, un model *explicativ* schițat de clasicii marxismului. Parafrazănd expresia lui Lenin, ei n-au lăsat o ETICA, dar au lăsat principii și elemente de gândire etică implicate în aproape toate scrierile lor. Să luăm, spre exemplificare, fenomenul important și de frecventă circulație al *individualismului*.

În primul rând, este implicată în gândirea clasicilor marxismului o fundamentare ontologică-generală a individualismului. Premisa — ontică și naturală — a individualismului este *individația*. Toate formele existenței

poseuă nivelurile G—P—I, iar I este nivelul real al individualității, fie ea cristal, plantă, animal sau om.

În al doilea rând, individualitatea devine *individualitate* doar în cazul vieții umane, care este viață socială și colectivă, societatea fiind colectivitate și nu colecție de indivizi.

În al treilea rând, individualitatea nu generează din sine individualismul, ci în anumite condiții social-istorice, bazate pe proprietatea *privată*. Natura proprietății și tipurile de relații economice și sociale pe care aceasta o generează — regenerându-se astfel pe ea însăși —, generează totodată și întreține individualismul ca atitudine cu semnificație și întindere socială, ca fenomen social generalizat.*

În al patrulea rând, clasicii marxismului n-au analizat doar premisele și cauzele ultime ale individualismului, ci și *formele specifice* pe care acest fenomen le ia în diverse relații sociale particulare, în diverse tipuri de activitate umană. Astfel: în viața economică, individualismul se manifestă prin fenomenul *concurenței* și tendinței de acumulare a capitalului; reflexul acestor mecanisme în planul vieții morale este dezvoltarea *egoismului* moral (parvenitismul), apariția și dezvoltarea opoziției dintre „egoism” și „generozitate” (asceză) și apariția unor modalități improprii de soluționare a acestui conflict (ipocrizia, fariseismul, ca modalități de viață morală înstrăinată); în artă, individualismul ia forma *artei pure*, a robinsonadei artistice; iar în filosofie, individualismul devine *idealism subiectiv* și, la limită, *nihilism* (Stirner). Aceste *forme* ale individualismului sînt consonante și totodată calitativ distincte; ele nu sînt total reductibile nici una la alta (deși se implică), nici fiecare și toate la un loc nu sînt perfect reductibile la cauza lor comună (care totuși le explică), ci sînt constituite sau cristalizate în modalități de sine stătătoare, relativ autonome, specifice.

În al cincilea rând, clasicii marxismului nu s-au mulțumit cu descrierea, analiza și explicarea acestui fenomen, ci au arătat modul istoric în care el poate fi eliminat: crearea, prin practica revoluționară, a unei noi so-

* Individualismul are, desigur, și premise biologice și mecanisme psihice, la care clasicii marxismului nu s-au referit explicit.

cietăți cu un alt tip de proprietate și cu alte relații social-economice.

O precizare finală este aici necesară: metodologic, trebuie să avem în vedere, în plan explicativ, nivelurile sau gradele de esențialitate ale *explicatului* și ale *explican-tului*, care trebuie să fie niveluri *corespondente*. Spre exemplu: nu putem explica și nu trebuie să se pretindă ca un fapt particular sau de detaliu din viața morală (o normă din codul manierelor, o manifestare individuală) să fie explicată sau dedusă direct din baza economică. Ceea ce este *esențial* în viața morală trebuie pus în legătură •explicativă cu ceea ce este *esențial* în viața inframorală, social-economică, iar ceea ce este neesențial în viața morală trebuie explicat în chip mediat, prin factori *proximi* de condiționare sau de generare. În expresie conceptua-lizată: dacă viața socială și umană în genere structurează ontic nivelurile ierarhice G—P—I, această structură ierarhică trebuie refăcută și pe calea gândirii dialectice. Echivalentul *ontic* al momentului *explicativ* din gândirea etică îl constituie situațiile reale în care se exercită presiuni extramorale asupra vieții morale, în care valorile „purității” cad și în care se dezvăluie că, departe de a fi un fenomen pur, autonom, sau determinant, morala are un caracter dirijat, funcțional și determinat. Situațiile de *rezistență* morală împotriva acestor presiuni interioare sau exterioare indică, invers, faptul că morala are și *consistență*, și o relativă *autonomie*. *Tragicul* moral *poate* să apară în acest conflict dintre relativa autonomie și caracterul determinat al moralei; conflict care poate *genera* însă și *comicul*, atunci când morala contrazisă, fiind desuetă, rezistă totuși, în ciuda anacronismului ei.

2.2.1.4. *Intuiția sau comprehensiunea*. Trebuie să indicăm aici, fără a intra în datele extrem de complexe ale problemei, locul pe care *intuiția* îl are (sau îl poate avea) în acest proces cognitiv. Nu e vorba de intuiția „empirică” (în sens kantian), nici de intuiția intelectuală {în sens platonician sau fenomenologic, husserlian), și cu atât mai puțin de intuiția irațională (intuiția mistică, sau intuiția bergsoniană). Realitatea acestei funcții spirituale nu poate fi contestată; au recunoscut-o mari savanți raționaliști, ca Einstein. Rămân deschise problemele privind: *natura* ei intimă, *locul* ei în procesul cognitiv, *valoarea* ei cognitivă. Rezumând datele opiniei noastre în această

problemă: intuiția însoțește procesul cognitiv pe toate treptele acestuia; ea nu poate fi disociată *de*, pentru că este implicată *în* procesul cognitiv rațional. În cunoașterea etică, dar și în cunoașterea estetică sau axiologică în general, intuiția are un caracter valoric cu două sensuri de orientare: în parte, ea ține de experiența morală în măsura în care valorile morale sînt „trăite” sau *recunoscute* ca valori specifice de către gînditor, dar luat ca ființă morală vie, deci ca subiect moral; în parte, ea ține de actul cognitiv *propriu-zis*, în măsura în care valorile nu sînt numai recunoscute, ci și cunoscute de către gînditor, sau om de știință, deci ca subiect epistemic. Termenul de „comprehensiune” indică destul de clar această bivalentă a *recunoașterii* și *cunoașterii*, cu condiția ca această funcție să nu fie disociată sau opusă demersului cognitiv rațional. Morala nu este un obiect inerțial și nu poate fi tratată cu neutralitatea cu care fizicianul analizează cuantele. Experiența valorică subiectivă (nu subiectivistă!) intervine firesc și fatal în demersul cognitiv, care, prin procedeele sale de bază și prin. finalitatea teoretică, are o orientare extrasubiectivă și impersonală. Prezența experienței morale și a intuiției în cunoașterea morală nu contrazice „legea descentrării”¹ subiectului epistemic” (Piaget), decît dacă prin subiect înțelegem un subiect nereprezentativ ca exponent al universului valoric pe care-l reprezintă și totodată îl investighează, deci un subiect *subiectivist*.

2.2.2. Funcția normativă sau axiologică. Riguros vorbind, s-ar putea distinge între cele două expresii, respectiv funcții, întrucît funcția *axiologică* a gîndirii etice este prima, cea *normativă* instituindu-se în prelungirea ei» Funcția axiologică rezidă în distincția pe care gîndirea etică o face — sau o poate face — în cîmpul vieții morale, între valori, pe de o parte, și antivalori, pseudovalori, non-valori, pe de altă parte. Tot riguros vorbind, funcția normativă ar rezida în *crearea* de norme. Dar, nu credem că *etica* poate crea norme, deoarece normele sînt create, sînt cristalizate în viața reală a colectivităților. Etica poate doar *analiza* și *tria* normele după gradul lor de valoare, indicînd care sînt valabile și au șanse de generalizare în viitor, sau care sînt discutabile sau perimate. Acesta este motivul pentru care înclinăm să apropiem,

pînă la identitate funcția axiologică și funcția normativă a *eticii*. În literatura noastră de specialitate se discută despre „etica descriptivă” și despre o „etică normativă”, cea de-a doua fiind discreditată pe motiv că ar proceda la elaborarea de norme („trebuie”), fără legătură cu „ceea ce este”. Dacă este vorba, spre exemplu, de „imperativul categoric” kantian — exemplu la care ne referim întrucît gîndirea kantiană este apreciată ca avînd o orientare și o valoare fundamental normativă —, trebuie să observăm că acesta nu este o *normă*, ci este un *concept etic*, care indică (într-o formă abstractă și modelată) ceea ce este *comun* și *latent* în toate normele morale existente, respectiv în conștiința morală a oamenilor. S-ar putea spune pe drept cuvînt doar că în gîndirea etică a lui Kant din *Critica rațiunii practice*, funcția normativă (axiologică) este preponderentă față de cea descriptivă și explicativă. În *etica* marxistă, funcția normativă astfel înțeleasă este legată strîns de cea cognitivă, și ambele sînt legate de domeniul real al vieții morale. Să exemplificăm afirmația. Etica are sarcina primă de a *reflecta* viața morală; în acest proces teoretic ea elaborează, spre exemplu, tipologii, deci descrie, analizează, explică serii de atitudini umane sau de caractere, de la cele *exemplare* pînă la cele *inacceptibile*. Or, criteriul dezirabil-indezirabil este deja un criteriu normativ și axiologic, care are la bază diferența dintre *bine* (B) și *rău* (R). A distinge între B și R înseamnă a recurge la analiza axiologică, care nu poate fi altceva decît o discriminare valorică într-un cîmp de *fapte* sau *elemente* ale moralei. Chiar în tipologiile descrise de către Aristotel, cu precizia cu care botanistul distinge speciile de plante, este implicată o orientare axiologică. Căci, între prietenii, el optează pentru cea bazată pe *respect*, pe care o consideră o *adevărată* virtute. Între atitudinile în fața vieții, el optează (implicit și explicit) pentru *contemplație* și respinge viața dedicată plăcerii, deși aceasta este reală („buruiană” chiar foarte răspîdită}, elogiînd viața dedicată contemplației („floare” rară și aleasă). Funcția axiologică sau normativă este prezentă, implicit sau explicit, în orice reflecție etică. Așadar, funcția normativă a *eticii* nu rezidă în crearea de norme, întrucît normele morale nu pot fi decretate așa cum sînt decretate normele juridice de către *legiuitor*. În sfera moralei, legiui-

torul este subiectul colectiv, colectivitatea anonimă. Dacă e vorba de elaborarea de coduri morale, trebuie făcută precizarea că această elaborare constă doar într-o explicitare și sistematizare a unor norme elaborate deja spontan și incipient în sfera vieții și experienței morale. Problema funcției normative a eticii, dincolo de ipoteza pe care mergem, rămîne totuși deschisă, tocmai datorită legăturii și diferenței dintre nivelul *spontan cognitiv* al vieții morale și *reflecția etică* specializată, dintre sistemul normativ colectiv și scara morală individuală. Și în viața morală au existat și există legiuitori individuali. Între ei trebuie menționați marii *moralisti* ai umanității sau *profeții* popoarelor, care au inițiat *doctrine* morale sau *morale* cu caracter doctrinar. Inițiativa și creativitatea morală sînt în aceste cazuri indiscutabile. Pentru a ne orienta în această complexă problemă, trebuie să recurgem la o teorie a nivelurilor „etajate”: primul nivel este cel al vieții reale, cu setul ei de experiențe; experiențele utile conservării colectivității sînt codificate normativ într-un sistem latent de norme; dar acest proces de creație colectivă capătă rolul unei *precodificări* față de codificarea lui explicită printr-un *legiuitor*. Chiar dacă discursul etic ia locul unui „legiuitor”, el nu poate merge decît pe baza și în prelungirea *precodificării* colective. În acest sens și sistemele de logică deontică nu pot decît să formalizeze, să dea consistență logică, să asigure non-contradicția unor sisteme normative latente, existente în viața reală a colectivității. Dar acest efort este unul de distilare și organizare (raționalizare), nu de creație normativă propriu-zisă. Problema rămasă aici deschisă este aceea a relației dintre ceea ce este virtual în *sistemele* latente și *dezvoltarea explicită* a acestor virtualități pe planul reflecției sistematice.

Să observăm că funcția normativă a gândirii etice se poate orienta și defectuos, iar dintre modalitățile *deficitare* de realizare a funcției axiologice sau normative menționăm doar cîteva:

N e u t r a l i t a t e a sau obiectivismul științific are pretenția și iluzia că descrie și explică „faptele pure”, sau faptele *ca atare*, fără să le ecranizeze puritatea cu nici un fel de apreciere. Să menționăm aici numai împrejurarea că însăși alegerea faptelor, a *unor* fapte din cîmpul vieții umane, implică o orientare axiologică a reflec-

ției etice și trădează un anumit etos al gânditorului ca individ, sau al contextului cultural, în ultimă instanță social, în care el trăiește și pe care îl distilează și îl exprimă, vrînd-nevrînd.*

E s t e t i s m u l a m o r a l este o variantă mai subtilă a neutralității. Luăm aici *estetismul* în înțelesul său larg și de circulație în cultura europeană de la Kierkegaard încoace, care a distins trei „stadii” în evoluția spirituală a individului: cel estetic, cel moral și cel religios. *Estetismul* în acest înțeles echivalează cu o punere spectaculară pe același plan de valoare a tuturor „faptelor umane”, pe motiv că toate sînt fapte umane *expresive*, interesante, ireductibile unele la altele. Din această perspectivă — estetizantă și în cel mai bun caz amorală —, *sadismul* poate fi pus pe același plan cu *eroismul* — ceea ce Sartre și face în analizele consacrate marchizului de Sade —, iar figura lui Faust poate fi pusă pe un plan de echivalență cu figura lui Don Juan, așa cum a procedat, spre exemplu, Bazil Munteanu în lucrarea *Permanențe franceze* (1941).

P u r i s m u l m o r a l este prezent în acele doctrine sau discursuri etice care, din cîmpul vieții morale, selectează doar valorile *pozitive*, doar formele *binelui*, ig-norînd sau indicînd sumar formele și variantele răului. Situația prezintă analogii: filosof ia ca gnoseologie se

* Desigur, trebuie făcută o distincție între semnificația eva-luantă a *decupării* obiectului și semnificația evaluantă a *interpretării* lui. Dacă prima semnificație poate tinde spre „0” întru-cît orice „lucru” poate deveni „obiect” de cunoaștere și orice „fapt real” poate deveni „fapt epistemic”, în schimb, *interpretarea*, oricît de obiectivă ar fi, este marcată de implicate și finalități evaluante. Dar coeficientul de evaluare prezent într-o interpretare nu este un invariant, el depinzînd de o serie complexă de factori în analiza cărora nu putem intra aici. Oricum, cînd este vorba de științele *normative*, două observații de principiu pot fi făcute: evaluarea este mai evidentă și mai consistentă decît în științele naturii; evaluarea nu exclude, din principiu, spiritul științific și obiectivitatea interpretării. Această problemă complexă reclamă o prealabilă diferențiere între trei semnificații diferențiate ale *obiectivității*: semnificația *ontologică*, fundamentală, peste care se altoiește semnificația *gnoseologică* și cea *axiologică*. Aceasta echivalează ou a face în sfera realului distincția dintre *lucru* — care există în afara cunoașterii — *obiect* — care există prin cunoaștere — și *valoare*, care, lucru și obiect fiind, nu există în afara unui coeficient subiectiv de *evaluare* ce însoțește cunoașterea.

ocupă cu adevărul, dar opusul lui — *eroarea* — s-a bucurat de analize sporadice; iar în *estetică*, ponderea acordată categoriilor estetice negative (urîtul) este minoră față de ponderea lor reală în viață, sau față de ponderea acordată categoriilor pozitive (frumosul). Să precizăm aici numai că, așa cum binele, ca valoare morală, este țesut în structura ontică a vieții umane, tot așa și răul este o realitate obiectivă; el nu este echivalent cu *absența* binelui, nu este apoi nici *aparent*, nici *provizoriu*; provizorii sînt doar formele concrete ale răului. În eludarea răului este implicat argumentul tacit că prezentarea și analiza răului n-ar avea efect educativ. Supoziție falsă, la care am putea răspunde că: pe de o parte, prezentarea și explicarea răului nu înseamnă pentru noi și *justificarea* sau *acceptarea* lui, și, pe de altă parte, că ignorarea răului poate avea un efect și mai needucativ, deoarece *receptorul* discursului etic nu poate decît să rămînă neavertizat asupra răului, iar dacă el îl cunoaște doar din experiența de viață, rămîne cu convingerea că *etica* este o întreprindere speculativă și falsă, dacă nu ipocrită și mincinoasă. Aici am putea stabili următoarea regulă de metodologie euristică: răul trebuie adus în sfera analizei etice, pe de o parte, în funcție de ponderea lui ontică în lumea reală, și pe de altă parte, în funcție de natura și cerințele strategiilor educative.

D o g m a t i s m u l etic este o variantă limită a purismului moral și rezidă într-o disociere operată tacit între funcția axiologică și cea cognitivă. Orientarea dogmatică prezintă sfera valorilor, a imperativelor, a faptelor dezirabile, deci domeniul lui *trebuie*. Dar nu *explică* și nu *justifică* de ce subiectul receptor *trebuie* să facă ceea ce se afirmă că *trebuie să facă*. Etica dogmatică ajunge fatal la o tautologie a imperativului moral: *trebuie pentru că trebuie!*

Modelul de analiză etică pe care vom merge se prezintă astfel: toate faptele semnificative și frecvente din viața morală trebuie descrise *tipologic*, analizate și explicate, indiferent că ele sînt bune sau rele; unele dintre ele (cele dezirabile) pot fi și *explicate* și *justificate*, altele (cele indezirabile) pot fi *explicate*, dar *nu* și *justificate*; cele dezirabile trebuie întemeiate etic prin răspunsul la întrebarea *de ce trebuie* ca ele să fie urmate, luate ca model și exemplu? Disocierea axiologică între

modalitățile morale *optime* și cele *degradate*, între R va fi deci una dintre liniile de orientare ale prezentei analize.

2.2.3. Funcția persuasivă. Discursul etic nu poate aspira —■ și nu credem că e cazul să aspire — la condiția de *pozitivitate* a științelor exacte, sau la condiția demonstrativă a matematicii. Etica nu este numai o disciplină *științifică*, ci și una *filosofică*, nu este numai o știință *explicativă*, ci și una *normativă*. Geniul lui Aristotei a intuit diferența dintre științele exacte sau *deductive* și științele *normative*: „Cunoscător se arată acela care cere în diferite ramuri numai gradul de exactitate ce-l îngăduie natura obiectului, și ar fi tot atât de greșit când am vrea să primim de la un matematician principii de probabilitate, cum am vrea să cerem de la un orator, într-o adunare deliberativă, dovezi stricte” (*Etica nichomahică*, pp. 27—28). Aristotei a distins între raționamentul *silogistic*, bazat pe *demonstrația* logică riguroasă și raționamentul „*dialectic*”¹, bazat pe argumentarea punctelor de vedere care se confruntă într-o „dispută colocvială” (Perelman). Primul tip de raționament este studiat de *logică* și este propriu științelor exacte; al doilea tip de raționament este studiat de *retorică*, fiind propriu științelor normative (etica, estetica, dreptul, politica, religia). Reactualizarea *retoricii* în zilele noastre — *neoretica* — a izvorât și din constatarea că, în științele cu profil normativ, se operează și cu alte strategii de întemeiere decât cele proprii științelor exacte. Reprezentanții „școlii de la Baden” — Rickert, Windelband — au stabilit o opoziție între „științele naturii” și „științele culturii”, opoziție care merită atenție numai în măsura în care ea sugerează o diferență între cele două tipuri de științe și de metode.*

Această diferență este prezentă nu numai în *procesul* strict de cunoaștere — sociologia concretă nu se poate

* În forma ei inițială și clasicizată, distincția a fost făcută de către Dilthey. Gînditorul german a făcut deosebirea între științele „*ideografice*”, care se ocupă cu fenomenele unice și irepetabile, și științele „*nomotetice*”, care se ocupă cu fenomenele repetabile, apte de a fi generalizate.

aplica în chimie, după cum descompunerea materială a elementelor nu se poate aplica în studiul valorilor umane; aici, după expresia lui Marx, abstractizarea ține locul analizei materiale —, ci și în procesul final de *întemeiere* a produselor cunoașterii. În științele exacte, informația obiectivă și demonstrația logică conduc la adevăr și constituie, prin ele însele, un mijloc de obținere a *certitudinii* asupra adevărului, din partea receptorului. Științele normative trebuie să obțină însă *adeziunea* și *convingerea* asupra *validității* valorilor pe care discursul le caracterizează, le explică și le promovează normativ. Aici intervine funcția persuasivă care este o funcție de *convingere**. Trebuie să precizăm că funcția persuasivă în forma ei optimă se realizează de la bun început în discursul etic *în* și *prin* realizarea primelor două funcții, cea cognitivă și cea normativă. Totuși, în discursul etic au fost și pot fi folosite o serie de strategii specifice și auxiliare. Dintre aceste strategii, prezente de altfel în formă spontan-difuză în viața morală pe latura ei educativă, le menționăm pe următoarele:

Strategia *constrângătoare* sau represivă. Ea poate recurge la o serie de procedee tehnice dintre care menționăm câteva. Se atrage atenția subiecților asupra *consecințelor* exterioare *neplăcute*, grave, ale manifestărilor deviante: oprobriul public, izolarea față de colectivitate, intervenția sancțiunii penale. Invocarea instanțelor coercitive poate lua și un aspect imaginar: astfel, credincioșii sînt amenințați cu perspectiva „judecății de apoi”, a „infernului” etern. Apoi, se poate atrage atenția asupra consecințelor comportamentului deviant asupra *subiectului*

* Max Weber a pus nediferențiat semnul egalității între *persuasiune* și *demagogie*. Desigur, persuasiunea poate fi numită și manipulare spirituală, manipulare a conștiinței. Trebuie să distingem totuși, la nivel de principiu, între *manipulare* și *modelare*. Această distincție implică un anumit *ideal* — colectiv și/sau individual — în raport cu care, strategiile persuasive pot fi definite ca forme ale manipulării sau ale modelării conștiinței. Fără a cădea în pericolul regresiei la infinit, să notăm doar că însăși conturarea *idealului* pe care-l vizează persuasiunea poate ține, altfel spus, de strategia manipulării, sau de strategia modelării valorice. Ultimul sistem de referință nu-l poate da aici decât sistemul social și valoric al unei colectivități, cu sarcinile și strategiile lui globale.

însuși: *conflictele* de conștiință, care pot duce la boală sau sinucidere, degradarea caracterului. În sfârșit, comportamentele deviante, antivaloriile, sînt calificate direct, prin atribute negatoare, prin *epitete morale*: „scandalos”, „intolerabil”, „abominabil” ... etc.

Strategia *stimulativă* poate recurge și ea la o serie de procedee persuasive, între care menționăm: se dezvăluie perspectiva de *armonie* colectivă, „climat moral”, pe care o antrenează promovarea valorilor colective prin comportamente dezirabile; se stimulează sentimentul moral de *demnitate* pe care o presupune o imagine pozitivă *despre sine*, întemeiată pe un comportament corect și pe aprecierea pozitivă a colectivității; se invocă *exemple edificatoare*, făcîndu-se elogiul caracterului integru, „elogiul care poate avea și valențe *estetice* (frumusețea caracterului) etc.

Strategia *euristică* este mai complexă, dar ea poate folosi și procedeele menționate mai sus. Ea pleacă de la premisa că subiectul este potențial moral și că moralitatea _lui poate fi dezvăluită, cristalizată, întemeiată prin problematizare dialog sau dispută colocvială. Luăm deci ca axiomă afirmația că moralitatea este un fenomen care poate fi continuu optimizat, eliminînd *paradoxul*: dacă subiectul receptor (colectiv sau individual) este *moral*, discursul etic este *inutil*, pentru că subiectul este moral; iar dacă subiectul este *imoral*, atunci discursul etic este tot *inutil*, pentru că discursul etic nu poate crea moralitate din el însuși, sau prin el însuși. Un maestru al euristicii a fost, fără îndoială, Socrate, cu *maieutica* sa, care implica procedeul *ironiei* și *autoironiei*, ca modalități de eliberare a subiecților de sub tutela prejudecăților și nonvalorilor sau pseudovalorilor morale ale cetății.

Să mai precizăm că înainte de a se constitui ca funcție a discursului etic, persuasiunea este prezentă în sfera concretă a vieții morale: *opinia publică* recurge spontan la toate procedeele indicate, încît discursul etic este, din acest punct de vedere, o expresie *teoretizantă* a opiniei publice, iar autorul discursului un reprezentant sau un mandatar al ei.

2.3. Modalități ale discursului etic

Indicarea caracterului filosofic și științific al *eticii*, corelată cu precedenta analiză a *funcțiilor* ei, ne îngăduie să facem un pas mai departe, particularizant, prin care să punem în evidență natura mixtă a discursului etic, în care *reflectarea* (la nivel științific și filosofic) este însoțită subiacent de un *etos* al discursului etic. Există tipuri de discursuri etice ce se diferențiază atât după coeficientul de reflectare a obiectului, cât și după etosul pe care îl angajează și îl comunică.

Cele trei funcții ale eticii — cognitivă, normativă, persuasivă, în unitatea lor organică, realizează funcția *formativă* — instructiv-educativă —, funcție cu adresă și semnificație socială.

2.3.1. Limitele funcției educative. încă în filosofia clasică grecească sau elină s-au cristalizat două poziții de gândire etică privind posibilitățile formative ale eticii. Opoziția dintre Platon și Aristotel este prezentă și cu referință la această problemă.

Pentru Platon — idee care nu-i aparține propriu-zis lui, ci pare mai degrabă extrasă din meditația și maieutica socratică — cunoașterea *binelui* are un efect nemijlocit educativ; *cunoașterea* binelui antrenează direct *respectul* și *practicarea* lui. Aceasta ar însemna că cine-l cunoaște și nu-l respectă, de fapt nu-l cunoaște decât în aparență sau superficial. Aceasta este o poziție de gândire intelectualistă și, în ultimă analiză, idealistă — integrându-se în idealismul ontologic platonician —, întrucât aici cunoașterea este de fapt o re-cunoaștere a „ideilor” dintr-un spațiu transcendent și etern. Am putea spune că, așa cum în planul ontologiei platoniciene lucrurile reale sînt un reflex și o copie a ideilor, tot astfel, potrivit eticii platoniciene, practicarea *virtuților* ar fi un reflex și un efect direct al cunoașterii Binelui.

Pentru Aristotel, cunoașterea *binelui* nu antrenează direct și respectarea sau practicarea lui. Există atîția oameni care știu ce *trebuie* să facă, și totuși nu fac ceea ce *știu* că trebuie să facă. Încît, moralitatea indivizilor are — după Stagirit — două izvoare: pe de o parte, cu-

noașterea binelui și, pe de altă parte, experiența repetată și fixată în obișnuință (habitus). Acest gând este, fără îndoială, adânc și actual.

O altă poziție — la extrema opusă a celei platoniciene -și aristotelice — este aceea implicată în gândirea etică a scepticilor (Sextus Empiricus), potrivit căreia *binele*, ca valoare obiectivă, extraindividuală sau interindivi-duală, *nu există*, și chiar dacă ar exista, n-ar putea fi cunoscut, căci fiecare individ are reprezentarea sa variată și variabilă, de la o situație la alta, despre bine. Această poziție o vom regăsi în neopozitivismul etic: după cum am arătat deja, pentru Ayer, binele nu poate fi nici *definit*, și nici *învățat*. De altfel, toate cele trei poziții indicate mai sus pot fi regăsite, în diverse variante, în sistemele ulterioare sau doctrinele etice ale culturii moderne.

Din punctul nostru de vedere, posibilitățile formative ale *eticii* sînt reale, dar sînt limitate, pentru că sînt *condiționate* de o serie de factori extrinseci și contextuali (obiectivi și subiectivi), sau intrinseci discursului etic. Posibilitățile educative ale *eticii* sînt condiționate de următorii factori:

— Existența unui fond prealabil de moralitate în colectivul subiecților receptori sau educați, fond care indică simptomatic nivelul *general* de moralitate al colectivităților mari din care fac ei parte. Hegel spunea — idee reținută de Lenin, în *Caiete filosofice* — că *logica*, în calitate de știință a gândirii, nu ne învață să gândim, așa cum *fiziologia*, tot ca știință, nu ne învață să digerăm. Parafrăzîndu-l, am spune că *etica* nu poate crea moralitate, pentru că moralitatea și morala sînt anterioare gândirii etice. Gîndul hegelian este just în măsura în care sugerează că obiectul de cunoscut este anterior cunoașterii. Afirmăția hegeliană este totuși excesivă: dacă știința gândirii nu ne învață să gândim, întrucît „gîndirea naturală” precede gîndirea gândirii, tot atît de adevărat este însă că știința logicii ne învață să gîndim *corect*, să evităm sofisme și erorile de raționament, după cum știința fiziologiei ne ajută să ne apărăm sănătatea, să evităm bolile, sau să le tratăm cînd ne-am îmbolnăvit. În acest sens, după cum am arătat deja, *etica* explicitează, orientează, cristalizează, întemeiază și, im-

plicit, *dezvoltă* un fond prealabil de moralitate, într-un proces de *catharsis moral*.

— Acțiunea unor factori formativi — de natură fri— structiv-educativă — convergenți, care țin ele contextul social și cultural. În afara acțiunii acestor factori, *etica* rămîne un discurs în pustiu. Putem invoca aici doctrinele etice din perioada postclasică (elenistică) a culturii grecești. În împrejurările care au pregătit cucerirea Greciei de către romani, în care polisul s-a destrămat, în care „echilibrul” lumii grecești s-a surpat, doctrinele etice postclasice (epicureismul, scepticismul, stoicismul) propun modele interioare și individuale de *echilibru*, ca *refugiu* în fața unei lumi în dezagregare. Este evident că șansele de generalizare a acestor modele morale sînt limitate la *grupuri elitare* restrînse, pentru că ele sînt rupte de restul lumii și se opun acestui rest dezechilibrat. Tot astfel, *etica* și morala creștină apar ca un refuz al lumii, al „mizeriei ei reale” și ca „aromă spirituală”⁴¹ (Marx) a acestei „mizerii”; ele nu-i pot face față acestei mizerii pentru că sînt generate de ea. Prin opoziție, vom sublinia că întreg sistemul instructiv-educativ al societății noastre (de la familie, la mijloacele mass-media, de la educația prin muncă pînă la instrucția școlară) este orientat *convergent*, și în acest sistem global *etica* este numai o componentă funcțională.

— Existența în spațiul vieții sociale a unor modele *reale* de comportament, întruchipate în caractere și atitudini exemplare. Așa-numitele exemple personale au mai multe semnificații și rosturi: ele sînt o concretizare vie a faptului că moralitatea nu este un domeniu al imperativelor pure — al unui *trebuie* abstract și numai posibil cîndva —, ci că ea se cristalizează în modele care fiind reale sînt totodată și ideale, chiar în realitatea lor; aceste cristalizări apar pe un fond de moralitate colectivă, indiciindu-i aria și adîncimea, deci calitatea; exemplul personal este el însuși o analiză continuă, în sensul că membrii colectivității se raportează la el prin adeziune și totodată autocritic. Fiind o confirmare a moralității colective reale, modelele de comportament sînt și o ilustrare a unei moralități superioare, posibile și necesare, la nivelul întregii colectivități. Personalitatea morală este, am putea spune, un *imperativ*, o *ilustrare*

reală a imperativului și un *argument* al lui, al necesității generalizării lui.

— Posibilitățile formative ale eticii sînt condiționate, în sfîrșit, de însăși *natura* demersului etic, întrucît diverse discursuri etice au procedee cognitive, strategii intrinsec educative, implicații evaluante și finalități formative diferite.

2.3.2. Implicații evaluante și finalități educative aîe discursului cognitiv. Discursul etic nu este un discurs pur cognitiv, sau pur reflexiv. După cum am sugerat în primul capitol, el este determinat și modelat de o serie de factori. Vom analiza aici implicațiile *evaluante* — și în prelungirea lor, unele implicații sociologice și psihologice —, precum și natura *finalității* educative a cîtorva tipuri de discurs, începînd cu cele pe care le-am prezentat în analiza precedentă.

2.3.2.1. *Criteriul funcțiilor*. Solidarizarea celor trei funcții intrinseci ale *eticii* este o situație și un model ideal. De fapt, în istoria gîndirii etice — deși oricare concepție sau doctrină le conține implicit și explicit — ele sînt inegal reprezentate și în raporturi foarte diferite. Această inegalitate este prezentă virtual chiar și în literatura etică marxistă contemporană. Fiînd vorba — în cazul literaturii actuale, mai ales — de tendințe implicite și întrucît modelăm aici cîteva posibilități teoretice, nu vom recurge la exemplificări nominale, ci vom descrie doar situațiile tipice.

Atunci cînd funcția *cognitivă* devine unică sau exclusivă, *etica* tinde spre *scientism* sau obiectivism, fie el empiric, fie formalizant. Morala este tratată ca un obiect *indiferent*. Dar, departe de a fi pur și obiectiv, acest demers ascunde el însuși un factor evaluant subsidiar, care nu poate fi decît un *etos al indiferenței*, sau al *neutralității*. La baza acestui discurs stă o slabă angajare, sau o nonangajare atitudinală, evaluantă. Neutralitatea trădează, la rîndul ei, un slab acord sau un dezacord tacit față de valorile morale, analizate totuși. Din punct de vedere psihologic, această situație poate fi indiciul unei fisuri prezente în conștiința eticianului, între reflexivitatea teoretică și sensibilitatea morală. În general atunci cînd analiza concret-empirică se exercită pur pozitivist sau analiza logică se exercită pur formal

și abstract asupra unor conținuturi *calitative* și în special *valorice*, subtextul evaluant al acestor întreprinderi rezidă sau într-un etos al *neutralității* — care este un. pseudoetos —, sau într-un fond de *disperare* disimulată. Evident că această rădăcină sau premisă psihologică este doar *unul* dintre parametri — subiectivi — care modelează discursul etic de tip scientist sau iormalizant. Efectul educativ al acestui tip de demers nu poate fi decât inducția — teoretică și afectivă ■ — a atitudinii de neutralitate sau chiar a unei latente disperări, transferată inconștient sau subconștient asupra receptorului. Plecând de aici, se poate analiza în prelungire care sînt tipurile de etos particular și efectele „educative” specifice pe care le antrenează diverse doctrine sau concepții obiectiviste, după nivelul cognitiv la care rămîn și după modalitățile calitativ concrete în care analizează și explică fenomenul moralei.

În al doilea rînd, atunci cînd funcția *normativă* devine predominantă sau excesivă — fiind disociată de cea cognitivă —, etica devine dogmatică în sens moral. Ea se instalează în norme și în principii pe care le promovează pur *imperativ* și le repetă tautologic. Ar trebui să presupunem că la baza acestei întreprinderi stă o profundă moralitate, dar, de fapt, această moralitate este abstractă și, la urma urmei, pseudomorală. La baza ei stă convingerea de esență luministă că imperativele sînt suverane și esențiale, pe cîtă vreme viața concretă și reală — ca și oamenii concreți și reali — sînt materie plastică și neesențială, care se lasă modelată prin simpla audiere a normelor și principiilor. Sub raport psihologic, acest demers are la bază o conștiință care, sau maschează un fond de agresivitate, sau are o orientare tiranică (tirania fiind agresivitate cristalizată și orientată), sau este marcată de un conformism acut; sau toate la un loc. Repetarea principiilor — culese empiric din conștiința comună sau din coduri și aranjate arbitrar în grupaje formale — nu poate avea asupra subiecților receptori, decât un efect de saturație sau dopaj și de refuz, în nici un caz unul de adeziune și, deci, educativ.

În al treilea rînd, cînd funcția *persuasivă* se disociază de primele două funcții, *etica* se degradează complet, și din discursul etic se cade în discursul moral și moralizator. Acest fenomen al „moralizării” l-au analizat Marx

și Engels, ironizându-l. Un caz clasic de moralizare este predica religioasă sau predicarea laică. Această întreprindere discursivă are la bază un etos sentimental care crede despre sine că este frumos, care vrea naiv ca toată lumea să fie frumoasă, deci „după chipul și asemănarea sa” și care, comunicându-și frumusețea persuasiv, crede că lumea toată se înfrumusețează. Acest etos Hegel l-a analizat vorbind despre „sufletul frumos”, în *Fenomenologia spiritului*. Efectul moralizării asupra receptorilor poate fi paradoxal: vraja și narcotizarea irațională, sau plictiseala.

Concepțiile etice pot fi clasificate după diverse criterii, între care cel al funcțiilor este unul particular. Un alt criteriu, tot particular, și care se intersectează parțial cu cel precedent, este acela al modurilor variate în care diverse concepții și doctrine rezolvă relația dintre „*ceea ce este*” și „*ceea ce trebuie să fie*”, ca determinării ontice ale vieții morale reale. Și aceste modalități diferite de soluționare teoretică a temei angajează un anumit etos și au o anumită finalitate educativă,

2.3.3. Modalități de interpretare a relației „este” — „trebuie” (E—T). Expresia axiologică „ceea ce este” (E) desemnează o stare de fapt sau o atitudine umană, actuală, reală, concretă. Expresia complementară „ceea ce trebuie să fie” (T) desemnează o stare de fapt sau o atitudine viitoare, necesară și posibilă, ideală. În altă formulare, T desemnează domeniul imperativelor morale sau *valorice* în general. Există mai multe interpretări posibile ale relației E—T, dintre care vom selecta aici doar trei, cu precizarea că ele sînt prezente atît la nivelul *conștiinței comune*, al atitudinii și reflexiei spontane, cît și în mari și reprezentative *doctrine* etice. De aceea, în prezentarea lor recurgem aici la un limbaj *intermediar* între limbajul comun și cel tehnic, urmînd ca doctrinele în forma lor sistematică și riguroasă să le prezentăm într-un alt context. Simbolizăm cele trei interpretări posibile prin I_1 , I_2 , I_3 , iar domeniul argumentelor ce susțin interpretările prin *a*, *b*, *c*; în care *a* indică argumentul *calificării valorice* a termenilor E—T, *b* indică argumentul *statistic* al relației E—T, iar *c* indică argumentul *timpului moral*, al evoluției relației E—T în timp (Fig. 1).

Relația E—T

	I ₁	I ₂	I ₃
a			
b			
c			

Fig. 1.

Îi ne spune în esență că: între E și T există o *distanță* imposibil de parcurs, sau un *conflict* imposibil de soluționat. Teza e descrisă și argumentată din trei perspective:

I₁a — în conflictul care apare între E și T, „vinovăția” aparține lui T. Altfel spus, E este calificat axiologic, iar T este descalificat cu argumentul: domeniul lui T sînt normele ideale; normele sînt universale și *abstracte*, pe cînd indivizii sînt înși *concreți*; adresîndu-se tuturor, normele nu se adresează de fapt număului; ca *norme*, ele au un caracter constrîngător, încît ele periclitează, limitează sau chiar anulează libertatea indivizilor ori dreptul lor la libertate. Argumentul acesta îl găsim desfășurat, spre exemplu, în concepția lui Sartre, pentru care orice factor de determinare exterior conștiinței individuale este un factor de anulare a libertății înțeleasă ca spontaneitate pură, absolută (*Ființă și neant*).

I₁b — Numărul celor care respectă normele morale în chip real și autentic este infinit mai mic decît al celor care le contrazic. Respectul normei este formal și ipocrit; în culisele vieții, oamenii de fapt încalcă normele pe care le respectă doar de formă și declarativ. Este semnificativă în acest sens o *schemă* reflexivă a moralistilor francezi (Rochefoucault, La Bruyere), prezentă și la Nietzsche: în spatele oricărei *virtuți* umane trebuie să bănuim prezența unui *viciu* disimulat. Este semnificativă pentru această opinie și imaginea plastică oferită de Schopenhauer pentru a defini esența normei morale și a moralității. Să ne imaginăm undeva, pe timp de iarnă, un grup de arici; fiindu-le frig, ei se apropie unii de alții pentru a se încălzi; apropiindu-se însă, se înțeapă unii pe alții și se îndepărtează; și se apropie și se îndepăr-

tează, între frig și țepe, pînă aj'ung într-un *loc* unde nu le este nici prea frig și nici nu se înțeapă prea tare: acesta este *locul*, normelor morale. În această interpretare, atomară, deci „contractualistă” și individualistă, norma este văzută ca un mijloc, mereu periclitat, de reglare și echilibrare reciprocă a egoismelor.

liC — în *timp*, conflictul dintre E și T nu poate fi ameliorat sau eliminat. În acest sens, Schopenhauer afirma că în lume cantitatea de bine și de rău a fost și va rămîne aceeași, din eternitate în eternitate. Pesimistul german a dat în același sens o celebră definiție fericirii: fericirea nu este ceva pozitiv, ea este negativă și rezidă doar în *absența* nefericirii (idee pe care o găsim, de altfel, și la sceptici și la Pascal). Răul lumii, întrucipat de Voința universală și irațională, este un rău esențial, omniprezent, de nevindecat. Tot astfel, moraliștii francezi au vorbit despre răul etern al naturii umane, care este egoismul.

Această linie virtuală de interpretare, care îmbracă diverse, variante: în istoria eticii, este în majoritatea cazurilor sceptică și subiectivistă sub raport *teoretic* și este întotdeauna pesimistă sub raport *axiologic*, evaluant.

I₂ ne spune în esență că între E și T există un *acord organic* . sau o . corespondență perfectă. Teza se descrie și se argumentează, din aceleași trei perspective, astfel:

I_{2a} — Normele sînt valide și sînt validate de corespondența dintre ele, și faptele oamenilor. Această solidaritate este echivalentă cu perfecțiunea, care, departe de a fi doar un „trebuie”, un ideal absolut intangibil („Binele suprem” *-* în expresia lui Kant), este realizată *in actu*, „acum” și „aici”. O astfel de perspectivă stă la baza celebrului, enunț al lui Leibniz, enunț cu deschidere metafizică, dar de rezonanță morală: „Lumea în care trăim este cea mai bună lume dintre toate lumile posibile”. Tot astfel, Hegel a crezut că, după toate avatarurile pe care le-a parcurs în odiseea sa istorică, moralitatea a atins perfecțiunea într-un loc și timp determinat — „statul prusac”. Teza afirmă deci existența perfecțiunii *in actu* și nu este străină de viziunea religioasă asupra perfecțiunii divine.

12b — în virtutea acestei corespondențe dintre norme și fapte, realizată *in actu*, numărul celor care respectă imperativele valorice este infinit mai mare decît al celor

care le încalcă direct sau în culisele vieții. Conformitatea este *regula*, iar devianțele sînt *excepții* marginale, accidentale și neesențiale. Ele confirmă, ca orice excepții, regula. Împotriva acestei mentalități care consideră că abaterile de la cerințele morale ale societății noastre sînt „excepții fără importanță” sau „nesemnificative rămășițe ale trecutului” a luat atitudine critică tovarășul Nicolae Ceaușescu, în diverse contexte.

I2C — Teza după care perfecțiunea morală este realizată „in actu”, *acum* și *aici*, indiferent dacă se rostește explicit sau rămîne o orientare atitudinală și cognitivă virtuală, convertește, la limita ei, problema progresului moral într-o pseudoproblemă. Într-o lume perfectă progresul nici nu este posibil, nici nu este necesar. Perfecțiunea și perfectibilitatea nu pot locui în aceeași lume.

Dogmatică, sub raport teoretic, această teză este *opti-mist-naivă* sub raport evaluant și, la urma urmei, conformistă: ea emană dintr-un conformism real, se întreține dintr-o iluzie conformistă și vrea să inducă prin transfer asupra conștiinței receptorilor o iluzie conformistă și confortabilă.

I3 — Teza a treia ne spune că nu se poate vorbi „in abstracta” despre E și T mai înainte de analiza formelor concrete pe care le îmbracă în diverse societăți, în diverse momente ale evoluției moralității. Dacă totuși problema se pune în acești termeni abstracți, soluția de principiu este una teoretic riguroasă și totodată concret-deschisă: între E și T există un *acord*, dar și un *dezacord*: atît acordul cît și dezacordul sînt regionale, variabile, provizorii. Dar măsurarea — ca sferă și ca intensiune — a acordului și dezacordului rămîne o problemă deschisă, care cade nu în sarcina speculației, ci în sarcina cercetărilor concrete (investigația sociologică, statistică). În afara acestor investigații riguroase, reflexia teoretică nu poate stabili decît *dominante* și *sensuri globale* de orientare. Cu referință *particulară* la viața morală a societății noastre, această interpretare se descrie și se argumentează astfel:

I3a — Nu se poate vorbi despre vinovăția sau nevinovăția normei *ca normă*. Calitatea normei depinde de semnificația ei intrinsecă, de validitatea sistemului normativ în care este încorporată, de modul concret de funcționare într-un context social anume, de natura

acestui sistem, deci, de natura intereselor pe care le exprimă și le apără normele respective. Validitatea sistemului normativ al societății noastre socialiste nu poate fi pusă sub semnul întrebării, dată fiind natura și aria intereselor pe care le apără și le exprimă (ale tuturor claselor și ale întregului popor). Aceasta înseamnă că în cazurile de coliziune sau conflicte între fapte și norme, vinovăția cade în seama *indivizilor* sau a unor împrejurări și situații de viață *concretă*, particulare. Conflictele nu emană din esența societății socialiste, care, dimpotrivă, prin toate mecanismele instructiv-educative și sensurile ei de dezvoltare, tinde spre eliminarea conflictelor și contradicțiilor.

13b — Numărul oamenilor care respectă cerințele vieții morale exprimate în norme este mult mai mare decât al celor care le încalcă explicit sau tacit. Dar respectul normelor tlU este o regulă, ci o *dominantă*, după cum cazurile devlante nu sînt simple *excepții ne semnificative* care confirmă regula, ci fenomene reale regionale și variabile ca sferă și gravitate. Nici prin numărul, nici prin natura lor, ele nu sînt ne semnificative, ci sînt fenomene reale simptomatice, ce trebuie cunoscute și rezolvate. Aceste fapte trebuie însă văzute nu ca *argumente* pentru o teză sau alta, ci în primul rînd ca *sarcini* de rezolvat. Faptul că moralitatea vieții din societatea noastră este o dominantă îl argumentează nu numai științele sociale pe cale teoretică, sau simțul-comun, prin experiența lui nemijlocită, ci și relativ întinsele analize de sociologie a moralei realizate pe eșantioane reprezentative pe plan național. O paranteză este însă necesară aici.

Totuși, la nivelul experienței cotidiene, unii oameni rămîn cu impresia sau chiar cu convingerea că numărul celor ce se abat tacit de la cerințele vieții morale este mult mai mare decât afirmă teoria. Există mai multe rădăcini ale acestei impresii sau convingeri posibile, dintre care menționăm însă numai două:

Devianța este un fapt de *excepție* — nu în sens cantitativ, ci în sensul naturii ei —, ceea ce înseamnă că ea iese în evidență așa cum iese în *evidență* și comportamentul exemplar, ca *excepție* calitativă pozitivă. În totalitatea ei, viața morală a unei colectivități se desfășoară într-un climat firesc de *anonimat*, pe fundalul că-

ruia excepțiile bune și rele ies firesc în evidență. Viața morală însăși instituie deci în plan ontic o diferențiere cantitativă și calitativă între nivelurile G—P—I. Dar faptul că excepțiile negative ies în evidență nu poate încă explica amintita opinie, deoarece, pe același nivel anonim, de fundal, ies în evidență la fel de bine și excepțiile *pozitive*, care, lucid vorbind — deși abstract —, sînt mult mai multe decît cele negative. Ierarhizarea ontică a nivelurilor valorice ale moralității nu este deci decît premisa și pretextul exterior al acestei convingeri, care are și o rădăcină subiectivă, interioară.

În astfel de situații, subiecții sînt înclinați — din diferite motive, care pot fi, de la caz la caz, chiar opuse ca sens axiologic și inegale ca valoare — să *selecteze* din cîmpul vast al vieții morale doar *excepțiile negative*? pe care le „generalizează” și le extrapolează la scara întregii colectivități, pentru a aduce pe această cale un argument „obiectiv” în sprijinul propriului lor comportament actual sau potențial, comportament care descrie o arie largă de posibilități concrete: devianța, resemnarea, indiferența, puritatea neputincioasă. Tot astfel, dogmaticul purist selectează din cîmpul vieții morale excepțiile pozitive, extrapolîndu-le tacit la scara întregii colectivități. Problema mai complexă deschisă de aceste „fapte” este aceea a relației dintre cunoașterea *obiectivă* și evaluarea *subiectivă* în instituirea judecății morale, problemă la care ne vom referi în curînd.

I3C —■ în expresie conceptuală, între E și T există, *în timp*, un raport de *implicare contradictorie* și *progresivă*, în sensul că T se instituie din E, exprimîndu-l și depășindu-l, definindu-i potențialitatea ideală; la rîndul lui, T se convertește în E prin obiectivarea în cazul atitudinilor, comportamentelor umane, al activității sociale; pe această cale viața se umanizează, se „idealizează” progresiv; cînd T se generalizează la scara întregii vieți colective, ca stare de viață firească, se instituie un alt T (un sistem normativ superior). Această interpretare este dialectică sub raport teoretic și optimistă sub raport evaluant; nu e vorba de un optimism naiv și dogmatic (moral), ci de un optimism lucid, realist, angajat și orientat activ și nu contemplativ în raport cu viața. Această orientare teoretic-atitudinală proprie conștiinței revoluționare poate fi exprimată parafrazînd celebra teză 11

a lui Marx despre Feuerbach: nu este suficient să *cunoaștem* viața morală cu tot ce este bun și rău în ea; nu este suficient să *evaluăm* *proporția* justă între cele două sfere ale moralei și să le indicăm sensul posibil; deși e necesar, nu e deci suficient să le interpretăm, chiar corectă fiind interpretarea; trebuie să ne *angajăm* concret, efectiv, pe acest sens dominant pentru a contribui la ameliorarea moralei și la progresul moral.

Prima interpretare, sceptică și pesimistă, are un efect direct antieducativ; a doua interpretare, dogmatică și naiv-optimistă, are un efect pseudoeducativ; interpretarea dialectică, compatibilă cu argumentația științifică riguroasă, și totodată orientată pozitiv axiologic și ati-tudinal, are efecte educative pozitive.

2.3.4. Două etosuri românești. Interpretările schițate mai sus ridică cel puțin două probleme importante: care sînt, tipurile fundamentale de *atitudine* umană în fața existenței, indiferent de domeniile concrete în care ele se exteriorizează și de formele particulare de exteriorizare; și apoi, care este relația intimă dintre fenomenul de *evaluare* subiectivă, afectiv-valorică a existenței și fenomenul complementar de *cunoaștere* obiectivă a ei? Istoria gîndirii psihologice și axiologice a consacrat două atitudini fundamentale: *optimismul* și *pesimismul*. Platou ne-a lăsat o descriere de o naivitate genială a celor două atitudini. Oamenii — ne spune Platon — se împart în două categorii, optimiști și pesimiști. Dacă dintr-o sută de întîmplări, nouăzeci și nouă sînt nefericite și una fericită, optimistul le uită pe cele nouăzeci și nouă nefericite, sau le consideră neesențiale și o reține ca semnificativă numai pe cea fericită. Invers, dacă dintr-o sută de întîmplări, nouăzeci și nouă sînt fericite și una singură este nefericită, pesimistul le uită pe primele și o reține pe ultima ca singură semnificativă. În acest exemplu simplu și modelat la limită, Platon a intuit ceea ce Freud ar numi funcția selectivă și de „apărare” a *uitării*, a lacunelor din atenție și memorie. În istoria culturii există și încercări de depășire a acestei opoziții, optimism-pesimism. Două încercări *reprezentative* sînt prezente și în cultura română prin gîndirea lui Lucian Blaga și D. D. Roșea. În opera celor doi gînditori există *teme* comune de meditație, rezolvate diferit pînă la un

punct și, în ultimă analiză, chiar într-un sens opus. Tema atitudinilor optimism-pesimism este una dintre aceste teme.

Ca filosof al culturii, Lucian Blaga afirmă că nu există doar un timp obiectiv, neutru, descris de fizică, ci și modalități umane, *stilistice* de asimilare a timpului, modalități prezente în toate formele culturii și civilizației umane. Autorul *Trilogiei culturii* distinge — după cum se știe — trei tipuri stilistice ale timpului: „timpul havuz”, „timpul cascadă” și „timpul fluviu”.

„Timpul havuz” echivalează cu o viziune *optimistă* asupra existenței: în timp, existența nu rămâne *valoric* identică cu ea însăși, ci se îmbogățește suitor; timpul este un prilej de calificare valorică a existenței, încât „azi” este mai bogat decât „ieri”, iar „mîine” va fi mai bogat decât „azi”. Acest „timp stilistic” ar defini, spre exemplu, filosofia lui Hegel, existența fiind văzută aici în perspectiva progresului; ea ar fi ca o eternă și suitoare primăvară.

„Timpul cascadă” indică un sens de orientare și derulare valorică inversă a existenței: în timp, existența se degradează sau se descalifică valoric; în perspectiva acestui timp articulat și nu omogen, „azi” este mai sărac decât „ieri” și „mîine” va fi mai sărac decât „azi”. Acest timp ar fi propriu filosofiei platoniciene, în care lumea reală apare ca o copie imperfectă și degradată a lumii ideilor, pure și eterne. Lumea este văzută ca „paradis în destrămare”, sau ca paradis în putrefacție.

„Timpul fluviu” este timpul egalității valorice a existenței cu ea însăși: acest timp nu antrenează nici valorizarea spornică, nici degradarea valorică a existenței, încât „ieri”, „azi” și „mîine” — toate momentele eternității — rămân echilibrate valoric. În prelungirea tipologiei lui Lucian Blaga am putea încadra aici și „timpul circular”, care ar implica revenirea continuă a existenței pe un cerc valoric alcătuit dintr-o secvență a valorizării și una a devalorizării. Timpul circular este prezent în filosofia lui Heraclit, cu cele „două drumuri”: „drumul în sus”, care parcurge treptele „pămînt —>- apă -*■ aer ->- foc” și „drumul în jos”, care coboară treptele „foc ~> aer->■ apă -^pămînt”; mișcarea în ansamblul ei este în acest caz „focul veșnic viu, care se stinge și se aprinde după măsură”. „Timpul circular” ar fi propriu și filo-

sofiei lui Nietzsche („eterna rel!Uoni'ror«^{JM}) nu și latin nii eminesciene asupra existenței, Kslo t-vlih ulfi lhln valorică interioară a celor trei „timpuri stilistico" *upti raismul, pesimismul, indiferența*. Pentru aceste atitudini am putea da, în maniera lui Lucian Blaga, următoarele echivalente plastice, din domeniul organicului: floarea, cancerul și cristalul. Să observăm acum că Lucian Blaga *nu optează* pentru una sau alta dintre cele trei modalități: gânditorul le descrie fenomenologic și le așază pe toate trei într-un plan de *echivalență* valorică. Perspectiva interioară care stă la baza acestei analize tipologice este una *estetică* în sens larg — trădată la nivel stilistic în folosirea conceptelor metaforice ■— iar etosul care stă la baza analizei este un *etos al indiferenței*, al neutralității, un etos de cristal și *a-moral*, în sensul pur al acestei expresii.

D. D. Roșea, autor al *Existenței tragice*, pleacă de la descrierea și analiza a două postulate dogmatice, prezente în sistemele de gândire filosofică și în concepțiile științifice ale istoriei umane: postulatul „raționalității integrale" și postulatul opus, al „iraționalității integrale" a existenței.

Primul postulat, articulat într-un plan reflexiv, conceptual, are la bază o judecată de valoare, judecata potrivit căreia lumea în totalitatea și devenirea ei ultima are „un sens"; această judecată evaluează se originează într-o atitudine *emoțională* care este *optimismul*; optimism care, la rândul lui, provine dintr-un substrat biologic, vital, al ființei umane.

Al doilea postulat, articulat, și el, în plan reflexiv, conceptual, are la bază judecata de valoare potrivit căreia lumea, în esența ei, în devenirea ei, nu are „nici un sens"; această judecată are la bază o atitudine emoțională de sens valoric opus primei: *pesimismul*, deznădejdea. Acum, făcând o analiză comprehensivă și multilaterală a celor două postulate, D. D. Roșea le *respinge* pe ambele și le opune enunțul „existența este și rațională și irațională", enunț care izvorăște dintr-o *conștiință tragică* ce este dincolo de „optimism" și „pesimism". Exteriorizată reflexiv în enunțul filosofic „existența este și rațională și irațională", conștiința tragică se cristalizează atitudinal și *orientat* în ceea ce autorul

Existenței tragice numește „atitudine eroică” în fața existenței, atitudine pe care o consideră singura justificată, în care se angajează personal și pentru care pledează. La baza acestei analize stă o inspirație *morală* evidentă și în *categoriile* evaluante cu care gânditorul operează — „sens” — „nonsens” — și în atitudinea *critică* față de postulatele — implicit atitudinile — analizate și în *finalitatea* discursului care este *atitudinea eroică* luată explicit în fața existenței. Fiind de inspirație *estetică*, analiza lui Lucian Blaga se integrează într-un sistem coerent și închis care, în totalitatea lui, este ca o metaforă plastică și suficientă sieși. Fiind de inspirație *morală*, analiza lui D. D. Roșea se încorporează într-o viziune deschisă și ne-isprăvită, orientată spre viitor, viziune care, în totalitatea ei, seamănă cu un *imperativ moral*, cu un *trebuie fundamental*. Sub un fond de analize teoretice, parțial convergente, se cristalizează aici două *etosuri* diferite: un etos al *neutralității* spectaculare și un etos al *angajării* eroice.

Din această analiză putem extrage câteva concluzii. Mai întâi, orice doctrină etică dar și filosofică, desfășurată în plan riguros reflexiv, angajează subsidiar sau explicit un *etos* care trebuie distilat și definit. Încît, terenul de investigație al *eticii* nu este doar morala cotidiană, ci și modalitățile în care morala se distilează în toate planurile activității umane, de la cele practice la cele speculative. În al doilea rînd, chiar analiza pe care cei doi gânditori o fac unor manifestări umane, dovedește că tipologia „optimism” — „pesimism” este simplă și rezumativă. Vom vedea că atitudinile umane fundamentale și reprezentative sub raport moral sînt mai multe și mai variate decît cele *descrise* sau *implicate* în analiza celor doi gânditori, ca atitudini *proprii*. Polaritatea „optimism” — „pesimism” poate rămîne doar un ax de orientare *în* și *de* coordonare teoretică și evaluantă a varietății atitudinilor morale fundamentale. În sfîrșit, între aceste variate atitudini trebuie specificată și totodată calificată *atitudinea revoluționară* pe latura ei morală. Nu ca o atitudine *printre* celelalte posibile, ci ca atitudine exemplară între celelalte, pentru care pledăm, așe-zînd-o în vîrful ierarhiei, sau, dacă ne-am exprima aristotelic, la „mijlocul” lor *exemplar*.

2.3.5. Transfer axiologic și transfer logic. O a doua problemă deschisă de cele două concepții pe care le-am prezentat este problema relației dintre „atitudine” și „cunoaștere”.

Lucian Blaga afirmă că ființa umană — colectivitățile și indivizii reprezentativi — posedă în stratul *inconștient* al spiritualității lor o garnitură de „categorii stilistice”, de natură și finalitate evaluantă, care modelează toate creațiile lor, fie ele culturale sau tehnice. „Matricea” sau „câmpul stilistic” inconștient se transferă, printr-un mecanism pe care Lucian Blaga îl numește „personanță”, în sfera conștientului și a creațiilor *conștiente*. „Matricea” ajunge prin „personanță” să se exteriorizeze tacit, discret, în orice discurs reflexiv, care numai aparent este neutral și impersonal și care poartă pecetea stilistică evaluantă a „matricii”.

D. D. Roșea, la rîndul lui, consideră că nu există discursuri teoretico-reflexive pure, că orice concepție filosofică, desfășurată reflexiv și în aparență pur logic, izvorăște de fapt dintr-o „atitudine emoțională”, de „esență lirică”. Filosofia, ca și orice demers teoretic speculativ, este exteriorizarea cu ajutorul argumentelor — fie ele „fapte de experiență curentă” sau „fapte de gîin-dire” — a unei subsidiare „atitudini lirice”.

Dincolo de diferențele — și de la un punct opozițiile — care despart cele două concepții despre relația dintre „atitudine” și „cunoaștere”, ele au și un punct esențial comun: ambele consideră că factorul *evaluant* este prim, original, cristalizat, încît *cunoașterea rațională* nu este decît exteriorizarea acestui factor, care predetermină orice experiență prin natura lui intrinsec calitativă și orientarea lui selectivă. Acest fenomen și proces de trecere sau explicitare a *atitudinii* în demersurile *cognitive* și conștiente îl putem numi transfer evaluant sau *transfer axiologic*. Limita celor două concepții rezidă în faptul că transferul *invers*, de la cunoaștere la atitudine, deci transferul logic, sau este eludat, negat chiar (Lucian Blaga), sau este considerat secund și secundar față de tăria primului transfer. Spus pe scurt, împotriva ' tezei preponderenței transferului axiologic, vom preciza că analiza genetică a procesului de structurare a conștiinței umane dezvăluie că în relația dintre om și contextul său de viață cele două transferuri *coexistă* cu grade de

intensitate variabile, care pot fi descrise după o serie de parametri relativ riguroși. Instrucția teoretică și gîndi-reă rațională în general are deci efecte *modelatoare* în planul atitudinii evaluante.

Dacă transferul dublu, evaluant și logic, este prezent în orice moment al dezvoltării conștiinței, înseamnă că *etica* are două sarcini: să stimuleze, pe de o parte, transferul *evaluant* în măsura în care atitudinea subiecților are o calitate și o linie virtuală de orientare pozitivă, și să formeze sau să remodeleze orientările atitudinale discutabile valoric; pe de altă parte, dar în același sens, să opereze transferul logic, de la *cunoaștere* la *atitudine*. Cu aceasta ne-am întors la punctul de plecare al temei: posibilitățile formative ale discursului etic sînt condiționate, pe de o parte, de factori obiectivi *extrinseci* și deja cristalizați — distilați în calitatea conștiințelor cărora discursul etic se adresează —, iar pe de altă parte, ele sînt condiționate de natura *intrinsecă* a discursului etic, de modul în care își asumă și își realizează funcțiile specifice ca discurs teoretic-evaluant, și în ultimă analiză, de calitatea însăși a *etosului* pe care discursul îl angajează explicit sau implicit.

3. FAPTUL MORAL

3.1. Obiectul eticii

Situația științelor care-și definesc obiectul căutându-l, sau îl caută încă, definindu-l și pe această cale — așa cum într-o piesă pirandeliană „personajele” își caută „autorul” —, este proprie tuturor științelor, mai ales în epoca noastră, în care, cercetarea interdisciplinară conduce firesc și fatal la încălcări unilaterale sau reciproce de granițe. În virtutea unității dintre „sferă” și „conținut”, definită de către Aristotel în analiza structurii noțiunii, sau a unității dintre „intensiunea” și „extensiunea” unui fenomen logic (Carnap), vom admite că stabilirea *ariei* obiectului nu este posibilă decât cu condiția definirii *esenței* lui, după cum, invers, definirea *esenței* reclamă o prealabilă inspectare a *ariei* obiectului. Enunțul elin „Nu te-aș căuta, dacă nu te-aș cunoaște” este valabil pentru orice *început* al cunoașterii, ca și pe tot traseul ei, dacă cunoașterea este veritabilă și nu re-cunoaștere sau extrapolare a cunoscutului asupra necunoscutului. Făcînd — în același spirit — o diferență clară între *definiția* aristotelică, logic-formală și *definirea* dialectică, Hegel arată că definirea dialectică echivalează cu *desfășurarea* în planul gândirii a obiectului ca obiect de cunoscut și totodată cunoscut. În forma lui exemplară, demersul logico-istoric hegelian implică atât prezentarea *obiectului* de cunoscut, cît și a *cunoașterii* lui, deci o prezentare ontologico-logică. Nu ne putem asuma o astfel de întreprindere care, dincolo de limitele gândirii hegeliene, implică și un moment metodic adînc și rațional. Să ne referim aici la Marx — care, mai ales în *Capitalul*, a reușit performanța unui

model de analiză logico-istorică — și care face distincția dintre „metoda esoterică” de analiză și „metoda exoterică” de expunere. Metoda „esoterică” este metoda prin care se ajunge la *rezultatul* cunoașterii, iar metoda „exoterică” este metoda de *expunere* a rezultatului obținut. Deși corelate, ele sînt distincte și chiar opuse ca sens. Dată fiind destinația analizei noastre, vom recurge la „metoda exoterică”, de prezentare a rezultatelor — parțiale și deschise, se înțelege — asupra obiectului nostru: morala.

3.1.1. Perspectiva generală. Perspectiva generală de analiză a moralei ne-o oferă materialismul dialectic și istoric. Din această concepție unitară și complexă desprindem o serie de enunțuri fundamentale despre morală, enunțuri care au în același timp: valoarea unor cadre de reper, care delimitează și obiectul și aria analizelor etice; care orientează *metodic* analiza; care sînt apoi enunțuri *axiomatice*, enunțuri ce trebuie totuși mereu re-validate concret; care sînt adevăruri generale, de principiu, în raport cu care analiza etică este un comentariu *aplicativ* și particularizant.

În primul rînd, morala este un fenomen de *esență* socială, prin geneza, prin structura, prin funcțiile și funcționarea ei istorică. Ca fenomen social, ea are un caracter *istoric* și *de clasă*. Dar, spre deosebire de alte fenomene de același tip, morala nu va dispărea pe o anumită treaptă a dezvoltării sociale și istorice. Ea a apărut cînd au apărut omenirea și oamenii și va dura cît vor dura omenirea și oamenii. Enunțul despre caracterul *social* al moralei, pe latura lui negativă, ne spune că: morala nu este un fenomen *transcendent*, derivat sau emanat dintr-o *esență divină* sau spiritual-obiectivă și nu este nici produsul conștiinței *individuale* sau al asocierii conștiințelor individuale (contractualism). Ea nu este, evident, nici de *extracție* sau *esență* naturală, chiar dacă în natură, în general, și în universul animalier, în special, sînt cuprinse premisele *natural-obiective* ale moralei, sub forma legilor și/sau forma „regulilor de conduită” ale grupurilor animaliere.

În al doilea rînd, ca fenomen social, morala este determinată în ultimă analiză, de infrastructura societății, dar ea are totodată o relativă *autonomie* și consistență spe-

cifică, întrucât posedă o structură, componente, niveluri și funcții proprii. Autonomia moralei nu trebuie înțeleasă după modelul autonomiei operei de artă, care implică „izolarea” imaginii configurate față de contextul care a generat-o și *imobilitatea* imaginii care se oferă contemplației active. În relația ei autonomie, morala este un fenomen activ și orientat, ea fiind determinată *de* și modelînd, la rîndul fei, datele acțiunilor și activităților umane. Pe latura lui negativă, enunțul ne spune că nu trebuie să *ipostaziem* morala într-o *entitate* autonomă — ea fiind funcțională —, nici să o *substanțializăm* în conceptul ei — ea fiind și *acțiune*, care poate fi exprimată prin *verbe*, nu numai prin substantive și adjective.

În al treilea rînd, morala este o formă a *conștiinței* sociale. Formele conștiinței sociale se disting după *ce* reflectă din existență și *cum* anume reflectă. Morala reflectă exclusiv *relațiile* umane și le reflectă în principal prin intermediul normelor și *imperativelor*. Să menționăm că morala interferează, și interacționează cu toate celelalte forme ale conștiinței sociale, cu *unele* și în *anumite* situații — care pot fi definite după parametri riguroși — fiind în raport de *solidaritate*, iar cu altele și în anumite situații fiind în raport de *coliziune* sau conflict.

În al patrulea rînd, morala este o formă de asimilare *practico-spirituală* a existenței. În *Contribuții la critica economiei politice*, Marx a distins următoarele tipuri fundamentale de asimilare (însușire, apropiere) umană a realității: logico-teoretică, estetică, practico-spirituală. Morala este una dintre modalitățile practico-spirituale.

Pe latura lui negativă, enunțul ne spune că morala nu este *riicî'pur* spirituală (deși este o formă a conștiinței), nici pur materială, deși este prezentă în activitatea și acțiunea umană. Legătura ei cu existența se realizează și pe latura genezei și pe latura finalității ei. Această situație nu îndreptățește distincția care s-a făcut în literatura noastră etică între „morala teoretică” și „morala practică”. Morala teoretică este o contradicție în termeni (morala teoretică nu poate fi decît teoria moralei, deci *etică*), iar „morala, practică” este o expresie echivocă, sau unilaterală, care indică difuz legătura intimă dintre *morală* ca formă a conștiinței sociale și *existența socială*, ca ansamblu de relații obiective în interiorul cărora oame-

nii își desfășoară activitatea. Distincția mecanică între „morala teoretică” și „morala practică” atrage doar atenția — deși impropriu — că, în totalitatea ei și în funcționarea ei socială (în virtutea corelației și interacțiunii dintre „existența socială” și „conștiința socială”), morala este un fenomen *ontic* încorporat ansamblului vieții sociale.

3.1.2. Valențele și aria semantică a termenului „morală”.

La origine, după cum am mai văzut, termenul „morală” („mos” — „mores”) nu avea numai sensul de „obicei”, „obișnuință”, ci era — ca și „etos” — încărcat semantic pozitiv: „obicei bun”, „obișnuință bună”. Calitatea axiologică a termenului înregistrează modificări de-a lungul evoluției sale. Din termenul latin a derivat și cuvântul „morav” — „moravuri”, care are un sens valoric neutral sau bivalent: există „moravuri bune” și „moravuri rele”. Termenul s-a degradat complet în românescul „nărav”, care înseamnă „obicei rău”, „viciu”, dar asociat numai individului, căci numai subiectul individual care se abate de la etosul colectiv are „năravuri”. Dincolo de derivatele sale („morav”, „nărav”), termenul „morală” însuși a suferit un lent proces de degradare valorică, subsidiară — paralel cu oscilațiile valorice ale moralei reale —, proces la care și-a adus contribuția și religia creștină, care-și face din „moralizare” un instrument persuasiv. Asociat cu practica *moralizării*, cuvântul „morală” nu putea decât să se degradeze, așa cum s-a degradat și termenul „virtute” (derivat de la nobilul „virtus”), ea fiind asociată cu asceza și cu renunțarea, deci cu suprasolicitarea componentei spirituale a „virtuții eline” și prin ruperea acestei componente de viața reală și de valorile imanente. Semnificația termenului „morală” s-a degradat și în condițiile societății și culturii burgheze, întrucât, pe de o parte, s-a asociat mai departe cu „asceza” și „ipocrizia”, iar pe de altă parte, practica reală a pus în evidență importanța minimă a moralei în raport cu mecanismele economice, juridice, politice, ale vieții sociale burgheze. Deși reabilitat astăzi, termenul este marcat încă de tradiția lui semantică, fiind asociat în circulația lui *cotidiană* cu o nuanță peiorativă, pentru că este asociat spontan cu „moralizarea” sau cu „ipocrizia”. Acesta este unul dintre motivele pentru care el este discret înlocuit sau cu termenul „etos” — dacă e vorba de morala colectivă —, sau cu

termenul „etic” („comportament etic”, în loc de „comportament moral”) — când e vorba de morala individuală. Acest leșt grevînd semnificația termenului în circulația lui cotidiană dar și în întrebuintarea lui teoretică, nu poate îrtșă împiedica procesul de reabilitare valorică a termenului, determinată de reabilitarea moralei și de instituirea treptată a unei noi morale, în socialism.

Dincolo de avaturile semnificației lui, termenul — în folosirea lui tehnică și teoretică — conține o bivalentă, respectiv un sens *larg* și unul *îngust*. În sens larg, prin „morală” înțelegem totalitatea fenomenului pe care cuvîntul îl desemnează, indiferent dacă este vorba de zona bună (B) sau zona rea (R) a acestei totalități. În sens restrîns, se înțelege prin „morală” doar zona B a acestei totalități. Dacă substantivul „morală” nu diferențiază sau nu disociază cele două zone, în schimb, adjectivele, respectiv adverbele „moral” — „imoral” — „amoral” le diferențiază. Și aici, experiența comună fixată în limbă a operat o generalizare și o diferențiere semantică întru totul consonantă cu teoria: căci, pe de o parte, *morala reală* încorporează neutral totalitatea manifestărilor umane cu semnificație „morală”, iar pe de altă parte, în această totalitate trebuie să distingem zonele pozitive ale valorilor („morale”), zonele negative ale antivalorilor și pseu-dovalorilor („imorale”) și zonele neutrale valoric ale non-valorilor („amorale”).

Modificările *valorice* ale semnificației termenului „morală” au fost însoțite (și intersectate) de modificări în *aria* sau deschiderea lui semantică („aria de referință”). Chiar în întrebuintarea lui actuală, termenul are următoarele deschideri latente, subînțelese:

într-o primă accepție, cea mai îngustă, morala ar viza relațiile (concrete și normele ce le reglementează) dintre bărbat și femeie. Morala este aici asociată cu fidelitatea sau cu declinațiile ei: viciul erotic, sau excesul, adulterul, ... etc, și este deci confundată cu una dintre formele ei parțiale, particulare.

într-o a doua accepție — mai largă, dar tot restrînsă —, morala ar desemna relațiile (concrete și normele ce le reglementează) dintre oameni ca oameni, deci ceea ce numim „relații interindividuale”. Această semnificație extrem de importantă prin *intensiunea* ei (relațiile dintre oameni, ca *oameni*) este parțială și discutabilă prin exten-

siunea ei, deoarece relațiile interindividuale nu epuizează deloc sfera moralei și a relațiilor morale.

În accepția ei cea mai largă — pe care i-o și conferă *etica* marxistă —, aria semantică a termenului, deci și domeniul său real, pot fi definite astfel: *toate* relațiile umane și *toate* tipurile de activitate umană, indiferent — dar nu independent! — de conținutul și semnificația lor *particulară*, comportă și o *dimensiune* morală. Morala — în sens larg — este deci un fenomen omniprezent în viața socială și umană, ca moment sau *nivel inerent* al acestei vieți. Ceea ce înseamnă că, acolo unde și atunci când morala nu iese în evidență în câmpul vieții sociale, ea nu este absentă, ci există într-o formă, i-am zice, clasică: într-o formă *anonimă*. Afirmția că morala este un *nivel inerent* al vieții sociale și umane comportă clarificarea unui fenomen real extrem de complex, care este tocmai relația de *inerentă*.

3.1.3. Implicația sintetică sau inerenta. În filosofie și logică se face distincția dintre „implicația analitică” și „implicația sintetică”. Punctul modern de plecare a acestei distincții îl constituie diferența, stabilită de către Kant, între „judecata analitică” — în care se explicitează un predicat ce este conținut latent sau este subînțeles în subiectul judecății — și între „judecata sintetică”, în care predicatul este o însușire *nouă*, necuprinsă implicit în subiect și, deci, descoperită și atribuită subiectului judecății. Din mediația dialectică asupra celor două tipuri de judecăți s-a cristalizat conceptul hegelian al „implicației sintetice”. Pentru Hegel, „implicația sintetică” este o relație prezentă atât în sfera fenomenelor *reale*, cât și în sfera fenomenelor *gîndirii*, avînd deci o semnificație ontologică și gnoseologică (logică). În plan logico-ontologic și cu referință la schema „triadei”, implicația *sintetică* se prezintă astfel: dacă este dat sau pus un termen (să zicem „finitul”), acesta îl implică pe opusul său („infinitul”), căci nici unul n-are semnificație decît în co-relație cu semnificația opusului său; cele două semnificații se presupun, reciproc.

În forma ei conceptualizată și generalizată, relația de implicație sintetică poate fi descrisă sau definită astfel : relația apare între termeni calitativ distincti; nici unul dintre termeni nu poate exista fără celălalt, deci ei co-

există; dar (pe latura negativă) ei nici nu pot fi *deduși* unul din altul (căci sînt *calitativ* distincți), nici nu pot fi reduși unul la altul (din același motiv). Ca și alți gînditori de adîncime și cunoscători ai dialecticii hegeliene, Lukács a intuit importanța acestei relații (descrisă magistral de către D. D. Roșea) și a propus — pentru a o defini și redefini din unghi marxist — folosirea termenului de *inerentă*. Această propunere este rațională în măsura în care ea vrea să distingă planurile ontologic și gnoseologic, unificate în gîndirea hegeliană în planul ei logic. *Inerenta* nu este deci altceva decît „implicația sintetică” așa cum se manifestă ea în plan ontic, în planul fenomenelor *reale*. Spre a evidenția importanța acestei relații pentru dialectica materialistă și pentru demersul etic în particular, vom recurge la prezentarea cîtorva modele, dintre care primul îl vom lua chiar după *Fenomenologia spiritului*, pentru că exemplul este de o simplitate genială.

Să luăm ■ — ne spune Hegel — o bucată de zahăr. Ea are următoarele trei proprietăți sau însușiri sensibile: este *albă*, este *tare*, este *dulce*. Relația celor trei însușiri sensibile poate fi definită prin două enunțuri de sens contrar, dar deloc contradictorii în înțeles logic-formal. Pe de o parte, cele trei proprietăți sensibile sînt absolut *distincte* sub raport calitativ, pentru că ceva este „alb”, altceva este „tare”, și cu totul altceva este „dulce”. Ele sînt deci proprietăți distincte calitativ și *ireductibile*, în sensul că nici nu pot fi deduse una din alta și nici nu pot fi reduse una la alta. Ireductibilitatea calitativă a celor trei însușiri poate fi definită și printr-un șir de propoziții negative, distribuite după o topică aristotelică: „alb” nu este „tare”; „alb” nu este „dulce”; „tare” nu este „dulce”, și invers: „dulce” nu este „tare”; „dulce” nu este „alb”; „tare” nu este „alb”. Ele toate sînt însușiri *reciproc* ireductibile.

Pe de altă parte însă, în nici un punct al bucății de zahăr cele trei însușiri nu se disociază și nu pot fi disociate concret (ci numai prin analiza teoretică); n-am putea, deci, spune că într-un punct este prezent „alb”, în alt punct este prezent „tare” și în altul „dulce”; ele sînt prezente, toate, în *oricare punct* al bucății de zahăr, în toate punctele ei, deci în întreaga structură a zahărului. Altfel spus, ele sînt *inerente*, una în raport cu alta (co-

există), ca însușiri, și toate sînt *inerente* bucății de zahăr. Asupra acestui model vom reveni. Să menționăm însă că modelul este parțial semnificativ pentru analiza moralei, deoarece: pe de o parte, cele trei însușiri sînt, toate, sensibile; pe de altă parte, ele stau pe un plan de echivalență valorică, nonierarhică, întrucît *toate* sînt sensibile, deci de același rang calitativ.

De aceea, vom recurge la alt model, configurat ierarhic: este vorba de modelul unei „biserici”, folosit de Laoge; nu e vorba aici de ierarhia spațială a templului, ci de ierarhia nivelurilor lui calitative.

Primul nivel calitativ este cel al structurii *materiale* și al valorii economice: nivelul material se exprimă în materialul încorporat și în munca încorporată în realizarea momentului respectiv.

Al doilea nivel calitativ este cel *estetic*, configurat în arhitectura monumentului, ca și în toate elementele de organizare estetică interioară: fresce, icoane, statui, decorația în lemn, estetica obiectelor de cult etc.

Al treilea nivel calitativ este cel *religios*, care se dezvoltă în semnificația simbolică a templului, în totalitatea lui, ca și a unora dintre elementele sale concrete.

Este, și aici, evident că cele trei niveluri sînt calitativ distincte și, totuși, se implică unul pe altul, sau unul în altul. Operația de *reducere* este de data aceasta posibilă, căci semnificația sau „valoarea religioasă” poate fi pusă între paranteze: ea nu există pentru un ateu, și în acest sens noi conservăm monumentele cu semnificație religioasă nu pentru această semnificație, ci pentru infra-semnificațiile ei (în primul rînd cea estetică).

Este evident însă că al doilea nivel calitativ, cel estetic, nu poate să mai fie redus sau eliminat decît cu prețul dezintegrării primului nivel (material) și, deci, a templului în totalitatea lui. După aceste modele au mai fost folosite (respectiv, pot fi elaborate în serie) și altele. Astfel, Tibor Huszar (*Morala și societatea* — 1967) se referă la o *cupă* descoperită prin cercetări arheologice, ea avînd următoarele valori și semnificații: materială, estetică, științifică (ca element într-o demonstrație științifică, ... etc).

În acest sens, vom lua ca model un „fapt” uman din viața noastră, un act de „sustragere din avutul obștesc”. Recurgem la un fenomen deviant întrucît, uneori, fisura,

declinația, boala, pot fi *chei* bune pentru intrarea în și înțelegerea *complexității* ca și *forme* pozitive a fenomenului cercetat.

Acest fapt pare în aparență omogen, căci este bazat pe un scop și pe o strategie coerentă, elaborată și urmărită de un subiect infractor. „Faptul” însă are următoarele valențe și semnificații referențiale: una *materială*, echivalentă în „ce și cât” s-a sustras, și traductibilă în bani; una *juridică*, deoarece este un act de încălcare a legii și cade sub „incidența legii” când este descoperit; una *politică*, deoarece în cazul unor valori serioase actul respectiv devine un act antisocial; una *morală*, deoarece se încalcă o *normă* morală („fii cinstit!”; „respectă avutul obștesc!”) și cade, când este descoperită, sub incidența *opinie* publice, care o apreciază în limbaj moral.

Moralitatea este deci o dimensiune *inerentă* a acestui fapt, coexistentă cu celelalte; și în acest sens generalizând ideea, morala este inerentă vieții sociale și umane în ansamblul ei, ca și în toate momentele ei.

Și acest model este parțial, deoarece nu indică nici pe departe geneza, structura, funcționarea socială a moralei: el indică doar (împreună cu modele anterioare) sensul noțiunii de *inerentă*, relație care rămîne mai departe extrem de complexă și cu implicații nebanuite pentru gândirea etică și axiologică.

Să indicăm acum, abstract, *tipurile* de relații sociale și umane în care morala este implicată ca moment sau ca nivel *inerent*: 1) relația dintre indivizi și colectivitatea căreia îi aparțin; 2) relațiile interindividuale; 3) relațiile dintre grupuri sociale și dintre colectivități; 4) relația individului cu sine. Într-o accepție extinsă a moralei, pot fi incluse și: 5) relațiile omului cu natura și mediul cosmic.

3.1.4. Modelul abstract al „faptului moral”. Pentru a intra acum în analiza directă a esenței și a specificului moralei (geneza ei, structura, funcțiile sale și funcționarea ei social-istorică), luăm ca punct de plecare „faptul moral”.

Acest punct de plecare logic sau structural (nu structuralist) are analogii și antecedente. Marx, în *Capitalul*, a luat ca punct de plecare „faptul economic” care este „marfa”, cu cele două laturi ale sale; estetica pleacă de la

„faptul estetic”, care este un anumit tip al relației S—O; istoria, când depășește nivelul empiric și pozitivist, începe cu definirea „faptului istoric” ... etc.

Firește, nu este vorba aici de o *faptă* concretă, sau de *fapte* anume, ci de parametrii constitutivi care-i conferă *oricărui* fapt *uman* calitatea de *fapt moral*, în sens larg. Componentele fundamentale ale „faptului moral” (vezi Fig. 2) sînt — după cum am anticipat deja: normele (N) și principiile (P); manifestarea (M); aprecierea (A); subiectul conștient (SC); valorile (V) și relațiile (RL).

Vom începe analiza moralei prin tratarea separată sau analitică a fiecărei componente, începînd cu *normele* (N). De ce cu normele? Începem așa, pentru că, *deocamdată*, nu ne interesează locul valoric al normelor în totalitatea vieții morale, nici locul moralei în totalitatea vieții sociale, locuri care vor reieși pe parcursul analizei, ci ne interesează care este punctul de plecare cel mai consistent pentru mersul analizei. Credem că *normele morale* sînt nivelul cel mai *cristalizat* și, totodată, cel mai *specific moralei*, astfel că este și cel mai indicat ca punct de plecare și cheie a înțelegerii moralei.

În al doilea rînd, de la oricare componentă am pleca, dacă procedăm dialectic, ajungem la aceeași totalitate, după cum analiza determinării sociale a moralei poate pleca la fel de bine și de la „cauză” spre „efect”, dar și de la „efect” spre „cauză”; dacă analiza respectivă este corectă, ea va ajunge, pe ambele căi, la aceleași rezultate.

În al treilea rînd, acest procedeu ține și de o preferință subiectivă: preferăm adică să începem (și în alegerea „faptului moral”, și în alegerea „normelor”, ca punct de plecare) cu ceea ce este structurat explicit și poate fi mai ușor structuralizat (modelat), trecînd apoi, sau cobo-rînd, spre ceea ce este structurat implicit, și, din cauza complexității, mai greu de modelat și de explicat.*

* O analiză genetică și structurală a normelor morale, comparate cu normele juridice, ne oferă și Jean Piaget în studiul *Relațiile dintre morală și drept* din lucrarea *Etudes sociologiques* (Paris, 1965). Pertinența analizei marelui epistemolog este totuși marcată de reducerea vieții morale și a valorilor ei la sfera relațiilor interindividuale (P_1 — P_2). Cert este faptul că relația morală ca obiectivare a unei norme este *bilaterală*, nu *unilaterală*, indiferent de natura subiecților care o susțin: „faptul moral constituie el însuși un raport bilateral și chiar un dublu raport, cînd respectul devine mutual” (p. 181). După cum se vede, Piaget

Modelul faptului moral

N = norme
P = principii
M = manifestări
A = aprecieri
SC = subiect
conștient
V = valori
RL = relații

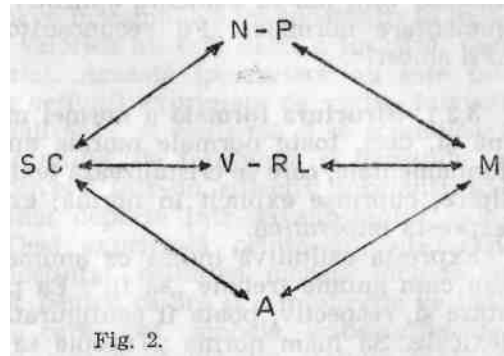


Fig. 2.

3.2. Normele morale

Normele morale sînt propoziții sau *enunțuri prescriptive*, prin care se indică ce *trebuie* să facă sau să nu facă, respectiv cum *trebuie* să fie sau să nu fie (M) subiectul conștient (SC) în situații repetabile (RL), pentru ca manifestarea sau felul lui de a fi să fie apreciate (A) ca bune (B) și nu ca rele (R).

După cum se observă, simpla definiție formală a normelor morale indică legătura sau corelația lor cu toate componentele „faptului moral”, situație care se va repeta pentru fiecare și, deci, pentru oricare dintre componente. Departe de a fi entități pur spirituale, sau imperative autonome, normele se definesc, referențial, într-un context de relații și exprimă — pentru că ele cristalizează virtual — în chiar autonomia lor, un *ghem* sau o *rețea* selectivă de relații. Explicitarea acestei afirmații sau desfăș-

identifică „faptul moral” cu „relația morală”. Accepția pe care o dăm noi „faptului moral” este mai largă, încît relația morală, deși *fundamentală*, este un moment de *fundal* la care vom ajunge abia după analiza celorlalte componente pe care ea, le încorporează. Aceasta și datorită ordinii de expunere exoterice la care am recurs, pentru că altfel, în plan ontic, *relația* este primă și determinativă în raport cu celelalte momente specifice ale *faptului moral*, momente care, la rîndul lor, sînt relații determinate.

șurarea ei coincide cu însăși analiza normelor morale. În analiză, vom lua ca domeniu aplicativ de referință și argumentare norme: „Fii recunoscător!", „Fii cinstit!", „Fii sincer!".

3.2.1. Structura formală a normei morale. Oricare normă și, deci, toate normele morale au *două* componente fundamentale, care se cristalizează lexical în două expresii tipice, cuprinse explicit în normă: expresia *calitativă* și expresia *imperativă*.

Expresia calitativă indică ce anume trebuie „să faci", sau *cum* anume trebuie „să fii". Ea poate avea trei ipostaze și, respectiv, poate fi configurată în trei modalități lexicale. Să luăm norma „Trebuie să fii recunoscător!". Sub raport sintactic, „recunoscător" este nume predicativ, care, împreună cu „să fii", formează un predicat nominal. Este evident că, indiferent de valoarea ei gramaticală, expresia „recunoscător" indică în același timp — pentru că este logic bivalentă — atât o însușire a *acțiunii* subiectului, cât și o însușire a *subiectului* acțiunii. În general, în limba română, adjectivele pot deveni adverbe, iar adverbele pot deveni adjective, în funcție de locul lor în propoziție și, deci, de elementul (substantiv sau verb) pe care-l determină. Sub raport sintactic, această bivalentă se exprimă prin faptul că aceeași expresie care indică o însușire poate fi când atribut, când complement. Această bivalentă sau posibilitate de conversiune reciprocă indică, și ea, capacitatea gândirii cotidiene fixată în limbă, care a intuit și a exprimat, în propria ei structură, corelația sau corespondența dintre calitatea *acțiunii* subiectului și calitatea *subiectului* acțiunii; deci unitatea dintre „a fi" și „a face", în raport cu care, corelația mult discutată dintre „a fi" și „a avea" rămîne un caz particular și degradat.

Dar expresia calitativă se comunică și printr-un substantiv („recunoștința"); și în această ipostază, expresia desemnează o *calitate morală* propriu-zisă, deci o calitate care nu este asociată nici cu o acțiune anume, nici cu un subiect anume, ci este extraindividuală și, deci, *universală*. Distingem deci între *însușiri* morale — care pot fi ale acțiunii subiectului și/sau ale subiectului acțiunii — și *calități* morale, care sînt extraindividuale și „non-acționale". *Însușirile* morale sînt exprimate prin *adjective*

și *adverbe*, iar *calitățile* morale sînt exprimate prin *substantive*. Acum, după cum am sugerat într-un capitol anterior, adjectivele pot trece în substantive — drumul fiind și reversibil —, ceea ce înseamnă că un substantiv în ipostaza lui de calitate valorică nu este decît o însușire, deci un adjectiv *ipostaziat*. Această ipostaziere nu este posibilă decît pe baza *acțiunii* exprimate de verbe, întrucît prin acțiune se actualizează, se confirmă și se acumulează o însușire pînă la condiția de frecvență și densitate în care ea se poate converti într-un adjectiv substantivizat („mincinosul”), și mai departe într-un substantiv valoric („minciuna”). Deși exprimată printr-un substantiv (minciuna și recunoștința), *calitatea* morală închide în ea un drum parcurs, pentru că are și o implicație verbală și una adjectivală, care sînt, ambele, *substantivizate*. Această corelație și corespondență nu trebuie însă să acopere diferența clară pe care o facem între *însușirile* morale (proprietăți valorice ale subiectului acțiunii și/sau ale acțiunii subiectului) și *calitățile* morale (entități extra-individuale și extraacționale).

A doua componentă din structura formală a normelor morale este componenta *imperativă*, pe care unii autori o numesc și prescriptivă și care se cristalizează în expresia „trebuie”. Departate de a fi simplă și transparentă, expresia „trebuie” — care în logica modală și deontică se-numește *functor deontic* — ascunde un nod de implicații și destule complicații pentru teoretician. Iată numai cîteva:

în primul rînd, functorul deontic sau imperativul poate lua două forme de expresie: una *pozitivă* („trebuie”) și alta *negativă* („nu trebuie”). Această posibilitate este un indiciu formal al faptului că morala în sens larg este structurată valoric contradictoriu: din valori, care sînt recomandate („trebuie”), și antivalori (sau pseudovalori), care sînt interzise („nu trebuie”). Expresia „trebuie” este activă și stimulativă; expresia „nu trebuie” este restrictivă, inhibitivă, coercitivă. Această diferență, în forma de expresie a imperativului, poate fi un *bun criteriu* pentru analiza formelor istorice ale moralei. Unele morale sînt restrictive, sînt morale „ale frustrării”, întrucît spun *ce nu trebuie* să facă sau *cum nu trebuie* să fie subiectul, așa cum este *decalogul* iudeo-creștin. Altele sînt morale stimulative care indică *ce trebuie* să facă și *cum trebuie*

să fie subiectul. Astfel, cele mai multe norme din *Codul moral* al societății noastre socialiste folosesc variantele *pozitive* ale functorului deontic.

În al doilea rând, functorul deontic se deschide egal, atât spre „a face — *ce* trebuie sau nu trebuie să *faci* — cit și spre „a fi” — *cum* trebuie sau cum nu trebuie să *fiu* —, deci atât spre natura morală a *acțiunilor* subiectului, cât și spre însușirile morale ale *subiectului* acțiunii. Această dublă deschidere este perfect consonantă cu capacitatea, analizată înainte, a adjectivului de a deveni adverb și a adverbului de a deveni adjectiv. Limba indică și pe această cale — aceeași cale — consonanța dintre „a face” și „a fi”. Această distincție poate să constituie, și ea, un bun criteriu de analiză a moralei reale, a formelor ei istorice, întrucât există morale care, ca orientare dominantă, sînt ale *acțiunii* și morale care sînt ale *nonacțiunii*, ale *subiectivității*. Evident, cele două criterii („trebuie” — „nu trebuie”; „a face” — „a fi”) se combină și pot fi, teoretic, combinate în calitatea lor de criterii pentru analiza formelor moralei. O analiză a *Codului moral* al societății noastre, din acest punct de vedere, arată că unele norme îl angajează pe „a face”, altele pe „a fi”, dar, sub raport cantitativ, dominantă *Codului* merge pe „a face”.

În al treilea rând, ca expresie autonomă și pură, imperativul, în ambele sale forme de expresie, nu are o semnificație *valoric-morală* intrinsecă. Imperativul „trebuie”

— „nu trebuie” poate angaja și angajează în viața reală orice acțiune, deci, toate acțiunile, orice fel de a fi, deci, toate felurile posibile de a fi. Pentru a simplifica demonstrația, vom exemplifica afirmația numai prin modurile lui „a face”. Imperativul poate angaja acțiuni cu valoare morală evidentă: „Fă-ți datoria!”, „Ajută-ți prietenii!”, „Nu fura!”,..., etc. El poate angaja acțiuni neutre sub raport moral: „Du-te încolo, hai încoace, lasă-mă și nu-mi da pace!” Dar el poate angaja și acțiuni pseudomo-rale, sau imorale, și anume acțiuni care stau sub regula

— și în accepția ei iezuită, dar și în accepția ei machiavelică — „scopul scuza mijloacele”. Universalitatea *imperativului* se dezvăluie în capacitatea majorității verbelor de a putea fi conjugate la *modul imperativ*. Aceasta înseamnă că, prin semnificația sa intrinsecă, functorul „trebuie” — „nu trebuie” este *a-văloric*, și că semnifica-

ția valorică a normei nu stă în functor, ci în *calitatea morală* pe care el o recomandă sau o interzice *obligatoriu*. Aici trebuie să invocăm înțelegerea teoretică mare a lui Kant, care a distins „imperativele ipotetice” de „imperativul categoric”. Primele angajează acțiuni „plăcute” sau „utile” — slabe, neutre, sau discutabile sub raportul moralității —, pe când „imperativul categoric” angajează acțiuni cu valoare absolută, certă, sub raport moral. Kant a exclus totuși tacit posibilitatea ca „imperativele ipotetice” să angajeze acțiuni *imorale*, antivalorice. Vom reveni la aceasta.

În al patrulea rând, imperativul sau functorul deontic are și grade intrinseci de *intensiune*. Limba germană distinge între „*miissen*” („*musai*” — în românește), care angajează acțiuni utile și cu caracter exterior, constringător („*musai* să mănânci, ca să nu mori de foame”), și „*sollen*”, care angajează acțiuni la care subiectul este „constrâns” din interior, de propria sa conștiință morală. În limba română, expresiile „trebuie” — „nu trebuie” își păstrează un caracter *constringător*, indiferent dacă factorul de constrângere vine din interiorul sau din exteriorul conștiinței morale sau din ambele părți. Dar, limba română a mai structurat doi functori deontici, cărora Constantin Noica le consacră o analiză magistrală: „se cade” — „nu se cade”; „se cuvine” — „nu se cuvine”. Acești functori, care pot fi formulați din exterior, angajează liber conștiința morală, din *interiorul* ei; apoi, acești functori au o semnificație morală *intrinsecă*, spre deosebire de „trebuie” — „nu trebuie”, care, în diapazonul său semantic, poate angaja (după cum am văzut) și fapte neutre sub raport moral, sau chiar reprobabile moral; ei se deschid egal și spre „a face” și spre „a fi”; dar ei angajează prin definiție numai modurile *pozitive*, curat valorice ale lui „a face” și/sau „a fi”. Desigur, dacă îl considerăm pe „trebuie” ■— „nu trebuie” în forma lui abstractă și izolată, el își dezvăluie doar semnificația constrângătoare, tiranică. Această semnificație se dizolvă, sau se modelează pe un diapazon *permisiv*, dacă functorul este exprimat la modul indicativ-viitor și apoi la modul *optativ*, care este un mod al libertății. Și aici limbajul moral face ceea ce teoreticienii nu fac întotdeauna. În limbajul moral cotidian sînt folosite mai frecvent — sau la fel de frecvent — și modul indicativ-viitor („va trebui să”, „nu va tre-

bui să"), care implică o nuanță permisivă, dar și modurile optative, de genul: „ar trebui" — „n-ar trebui". La modul optativ, chiar și functorii specifici morali menționați mai sus capătă o nuanță mai intens morală, mai curat sau nuanțat permisivă, și totuși obligatorie, din interiorul conștiinței morale: „s-ar cădea să" — „nu s-ar cădea să"; „s-ar cuveni să" — „nu s-ar cuveni să". Subtilitatea limbajului moral atinge o performanță în indicarea — tot cu referință la cei doi functori — unei nuanțe intermediare între forma pozitivă și cea negativă, care indică un grad de permisibilitate intermediară între „trebuie" — „nu trebuie" și „se cade" — „nu se cade", și anume, „se cade *să nu* .. ."; sau, un grad intermediar între „trebuie" — „nu trebuie" și „se cuvine" — „nu se cuvine", și anume, „se cuvine *să nu*...". În limbajul moral concret, trecerea de la *obligativu* la *permisiv* se face prin grade și nuanțe infinitesimale, distinse cu o subtilitate și cu o precizie uimitoare de geniul limbii, care nu este de fapt decât geniul conștiinței morale și al etosului colectiv, geniul simțului moral al unei colectivități. Distingerea acestui diapazon de nuanțe nu are doar o importanță *teoretică*; în viața morală reală și în procesul educativ, folosirea exactă, adecvată a acestor nuanțe, în funcție de situația concretă și de subiect, are o importanță deosebit de mare, încât folosirea lor neadecvată poate avea efecte *inverse*, needucative.

Prin tăria lui, functorul „trebuie" — „nu trebuie" are o nuanță constrângătoare, care, parțial, este generată practico-istoric de caracterul constrângător al acțiunilor utile (implicând fenomenul de înstrăinare analizat de Marx); parțial, este generată de practica juridică și judiciară, care — în istoria ei — s-a bazat preponderent pe constrângere și coerciție, în drept functorul deontic („trebuie") fiind atât de tare, încât capătă în legi o valoare apodictică exprimată prin „se va pedepsi", „se va acorda", „va primi", „se va sancționa". Aspectele semantice și modale pe care functorul deontic le ia în *Codul moral* al societății noastre vor fi analizate mai târziu.

Acum, analiza comprehensivă a functorilor deontici morali este instructivă, nu numai pentru indicarea *gradului* de obligativitate și de permisivitate a vieții morale, ci și pentru că acești functori indică, spontan și precis,

corelația dintre *normele* morale și alte *componente* Intri seci sau extrinseci ale moralei. Iată numai trei tipuri i corelație indicate de semnificația intrinsecă a functorii)

Mai întâi, unii functori indică legătura dintre calități morale *particulare* și valorile morale *fundamentali*', CU sînt binele (B) și răul (R) ca antivalori. In acest senil, i referință la diverse acțiuni *particulare* (sau moduri pa ticulare de a fi ale subiectului), se spune, în expresii no mative: „ar fi bine să...” — „n-ar fi bine sa...” „, fi rău dacă...” — „n-ar fi rău dacă ...” etc.

În al doilea rînd, alți functori deontici, sau nuanțe B acelorași functori deontici, indică legătura intima dl tre norme (N) și apreciere (A). Cele două componente a „faptului moral” sînt distincte și, totodată, corelate, e netrebuind deci, nici identificate, dar nici rupte. Limba] moral face această operație dialectic-spontană în Intr buințarea functorilor la timpurile *trecute*, situație în CI ei au și o semnificație *retroactiv-normativă* și una *a tual-apreciativă*, sau evaluantă. Iată un serial de moda] tați: „trebuia” — „nu trebuia”; „a trebuit” — „n-a ir buit”; „ar fi trebuit” — „n-ar fi trebuit”; „a fost bine” „n-a fost bine”; „era bine” — „nu era bine”; „ar fi fc bine” — „n-ar fi fost bine”; aceste nuanțe putînd fi lua și de „se cade” — „nu se cade”; „se cuvine” — „nu cuvine”, ca și de alți functori deontici morali.

In al treilea rînd, expresiile ontologice „a fi” — „a | fi”, după cum a arătat Constantin Noica, particulari /ea modurile ontologice ale *ființei*. Ele au însă și implica axiologice, deci și deontice, nu numai ontice, ceea ce I ciică legătura dintre *experiența morală* și *reflexia fii sofică* spontană. Căci — ca să dăm numai două exei ple —, „n-a fost să fie” implică un *trebuia* ne-isprăv ratat, iar opusul său, „a fost să fie”, indică un „trebui refuzat (un „nu trebuia”), care s-a actualizat totuși, ti potrive voinței și dorinței oamenilor: un mod al fatali la înțelese și acceptate.

3.2.2. Trebuie (T) și este (E). O tradiție de glndl etică, ce-și găsește izvoarele în filosofia morală kantlai și se continuă în școala neokantiană de la Baden (Rlcke Windelband), conferă normelor un statut *autonom*, ru *de* orice realitate empirică. Rădăcina teoretică a acesl rupturi constă în faptul că normele — în totalitatea Li

— sînt reduse la componenta lor *imperativă* („trebuie”), iar „trebuie” este gîndit — potrivit primului tip de interpretare analizat într-un capitol anterior — în opoziție cu „este”, cu diferența de accent că valoarea cade în „trebuie”, „este” fiind descalificat valoric. O analiză istorică a acestei probleme poate vădi că de la gîndirea kantiană la „etica valorii” se petrece o modificare de accent care, de nuanță fiind în aparență, este esențială prin implicațiile și consecințele ei. Elaborarea kantiană a „imperativului” este marcată de filosofia lui generală și este modelată prin abstracție, dar Kant nu a *construit* imperativul categoric pe o cale pur abstractă: acest imperativ are și valoare *analitică*, el indicînd ce este comun și esențial normelor morale și ce este comun și esențial conștiinței morale a tuturor oamenilor. Imperativul categoric este definit sau exprimat de Kant prin patru enunțuri sau reguli: 1 — acționează astfel încît să-l tratezi pe oricare om ca un *scop în sine*, nu numai ca un *mijloc*; 2 — acționează astfel încît norma faptei tale să poată fi normă *universală* pentru toate faptele, de oricînd și de oriunde; 3 — acționează ca și cum ai fi *autorul* și totodată judecătorul faptei tale; 4 — acționează ca și cînd ai fi de pe acum un membru în *republica* voințelor libere. Imperativul indică regulile sau condițiile normative ale *oricărei* fapte *morale*, și în acest sens el este un *principiu*. Imperativul este „practic”, întrucît vizează acțiunile sau faptele umane. Este evident că aceste fapte sînt fapte posibile și viitoare, dar Kant n-a afirmat niciodată că aceste fapte

— cel puțin unele dintre ele — n-ar fi și *actuale*, reale. Doar *binele suprem*, care implică generalizarea imperativului la *toate* faptele umane este pentru el un *ideal* realizabil treptat și irealizabil perfect în această viață. Ple-cînd de la teoria „imperativului categoric”, a binelui suprem, și de la diferența evidentă dintre „este” și „trebuie”

— căci, sub raport pur semantic, „ceea ce trebuie”, de fapt, „nu este”, căci de aceea el „trebuie să fie” —, etica valorii” a tras concluzia că morala este o lume absolută, o lume pură a lui „trebuie”, o lume spirituală numai *posibilă* și nu *reală*, *viitoare* și nu *actuală*, fără aderență la viața reală, la „este”. Simpla analiză a normelor morale infirmă această poziție de gîndire care transformă morala reală într-un fel de eden *necesar*, dar *imposibil* de cucerit. într-adevăr, dacă reducem viața morală la nor-

mele morale, iar acestea le reducem, mai departe, la functorul lor deontic („trebuie”), orice morală reală se evaporă, pentru că, de fapt, o evaporă cele două acte reductive de abstractizare. Dacă considerăm normele nu ca enunțuri abstracte, ci în *contextul* lor real de funcționare și de referință, normele își dezvăluie implicațiile lor referențiale, aderența lor la realitate. Această aderență este *implicită* și se concretizează într-un set de *implicații*. Spre exemplu, norma „Fii recunoscător!”, în întrebuințarea ei concretă — la nivelul conștiinței comune — conține acest set de subînțelesuri sau implicații:

- se subînțelege că cineva (P_1) trebuie să fie recunoscător;
- se subînțelege că P^1 trebuie să fie recunoscător față de *altcineva*, căci recunoștința trebuie să-l vizeze pe cineva (P_2);
- se subînțelege că P^1 trebuie să fie recunoscător pentru o *faptă* oarecare, indiferent care, a lui P_2 , faptă care l-a vizat pe P_1 ;
- se subînțelege că P_1 nu poate fi recunoscător decât tot printr-o *faptă* anume, indiferent care, faptă care să-l vizeze pe P_2 ;
- se subînțelege că între cele două fapte, indiferent de conținutul lor *particular*, trebuie să fie o *corespondență*, o consonanță, dar nu neapărat o *identitate*, întrucât recunoștința poate consta și în simpla exprimare a recunoștinței (în lipsă de altceva);
- se subînțelege deci că norma „Fii recunoscător!” reglementează sub raport moral o *relație* dintre P_1 și P_2 , care, în acest caz, merge de la P_1 la P_2 , dar care a avut ca premisă sensul prim de la P_2 la P_1 („fapta” pentru care P_1 trebuie să-i fie recunoscător lui P_2);
- se subînțelege, în sfârșit, că relația pe care norma morală o reglementează are un conținut particular *extra-moral*: căci fapta lui P_2 poate fi un sfat *util*, un *sprijin* material,... etc, iar fapta lui P^* poate fi oricare (iar dacă fapta lui P_A este *exprimarea* recunoștinței, această atitudine morală se grefează pe propoziții care angajează un conținut informațional și afectiv, deci extramoral). Ceea ce înseamnă că acel „este”, la care se raportează „trebuie”, nu este un *lucru* inerțial, nici o realitate empirică, nici o *faptă* unilaterală sau bilaterală, ci este o *relație* umană care se obiectivează în *acțiuni* bilaterale. „Tre-

buie" este perfect compatibil *cu* și aderent *la* „este", dacă prin acesta se înțelege o relație umană (care poate fi de diverse naturi: interindividuală, intercolectivă) cu *conținut* particular extramoral, indiferent care ar fi el. La argumentul tacit că norma vizează ce *trebuie* să fie, nu ce *este*, răspundem și pe cale abstract filosofică: faptul că ceva *va fi* dar *nu este* încă nu înseamnă că *nu va fi*; iar în momentul temporal în care *va fi*, el va fi un *este*, actual și real atunci. Altfel, valoarea promovată de normă devine o „fata morgana" ce se îndepărtează pe măsură ce ne apropiem de ea.

3.2.3. Clasificarea normelor. Dificultatea primă în clasificarea normelor rezidă în faptul, că eticianul nu cunoaște *materialul* de clasificat. Normele cuprinse în coduri, indiferent de valoarea și numărul lor, sînt extrem de puține față de totalitatea normelor care modelează și reglează viața unei colectivități. Normele *Codului moral* al societății noastre sînt fundamentale și optime valoric, dar nici ele nu epuizează bogăția sistemului normativ latent al colectivității noastre umane. În absența acestui material „empiric" și după un procedeu folosit și în alte discipline teoretice (analiza făcută de Marx *valorii economice*, luată de mai mulți esteticieni ca model pentru analiza *valorii estetice*), Stelian Stoica propune clasificarea normelor morale în „norme prohibitive", „norme insistent recomandative" și „norme preferențiale" (*Prelegeri de etică*, 1974, p. 79). Acest sistem de clasificare este preluat din științele juridice. Nu știm în ce măsură el ar putea rămîne operant, dacă ar fi confruntat cu totalitatea normelor morale. Cert este că diferența dintre „normele prohibitive" și cele „insistent recomandative" nu rezistă. Pe secunde, autorul le numește „insistent recomandative" pentru a le distinge de cele „preferențiale" și pentru a le apropia — avînd tacit în vedere gradul de *obligativitate* — de cele „prohibitive".

După părerea noastră, distincția dintre cele „prohibitive" și cele „insistent recomandative" nu rezistă, întrucît ea se bazează pe diferența dintre *forma de expresie* — *pozitivă* sau *negativă* — a *aceleiași* norme. Am arătat mai sus că functorul deontic poate lua două forme de expresie („trebuie" — „nu trebuie"). În funcție de forma

de expresie a^functorului, norma, În totalitatea al, poată îmbrăca două forma de expresie: „trebuie să fii sincer”¹⁴ — „nu trebuie să fii mincinos”; „trebuie să îi recunoască tor” — „nu, trebuie să fii ingrat”, ... etc. Când conver siunea unei forme în alta nu poate fi făcută *direct* și fără *rest* sau *surplus* semantic de la o calitate valorică la alta, ea poate fi făcută perifrastic, prin corecții și nuanțări lexi-cale. Distincția dintre valoare și antivaloare este axul universului moral, și ea se cristalizează, la nivelul normelor, în cele două forme de expresie. Spre deosebire de universul estetic, în care tranziția de la „frumos” la „urât” se face gradual, prin „expresiv”, „caracteristic”, ... etc, în universul moral, cele două lumi sînt distincte categoric sau sînt despărțite de o zonă *nonmorală*, care nu intră — *prin definiție* — în universul axiologic al moralei. Astfel, „fii cinstit” angajează mai mult decît negativul „nu fi mincinos”; „nu fi necinstit” este o formă negativă tautologică, deci ne-adevărată, încît, cu particula *ne-* se pot construi indefinit forme negative, dar nerelevante, iar „nu fi incorect”, pe lingă faptul că este tautologia lui „fii corect”, angajează mai puțin decît „fii cinstit”, sau poate angaja nuanțe pe care „fii cinstit” nu le conține; corectitudinea înțelege ca punctualitate, respectarea promisiunii, respectarea unor cerințe de etichetă („îmbrăcat corect”) etc. Atunci cînd conversiunea nu poate fi făcută *nici prin perifrază*, ne aflăm probabil în prezența unei *absențe*, a unui loc *gol* în universul normelor și calităților morale. Acest univers valoric poate fi comparat cu tabelul lui Mendeleev, în care există și căsuțe goale. Acest fapt a fost constatat încă de către Aristotel, care, în *Etica nichomăhică*, arată că există „virtuți” și „vicii”, însușiri și calități morale reale pentru care limba nu a găsit încă nume, cuvinte. Asupra acestor probleme vom reveni într-un capitol de logică deontică (voi. II).

Acum, criteriul diferenței dintre cele două forme de expresie, și ai conversiunii lor, poate fi păstrat, întrucît el nu numai că poate diferenția tipuri istorice de morală, după cum am precizat deja, dar are importanță în plan *educațional*. Cele două forme de expresie sînt echivalente sub raport informațional și valoric, întrucît promovează aceeași *calitate* sau valoare morală, dar o promovează în două modalități lexicale — și implicit valorice — opuse. Forma pozitivă este *stimulativă* și angajantă, iar forma

negativă este restrictivă și inhibitivă. Strategia educației rezidă și în știința și arta îmbinării celor două forme de expresie după parametrii concreți ai actului și contextului educațional: întrebuițarea neindicată, contraindicată, sau excesivă a uneia sau alteia dintre cele două forme se poate însoți cu efecte negative — exemplificări: educația copiilor+Kafka (*Procesul*).

Să notăm acum că și normele preferențiale (citate de Stei ian Stoica) comportă **cele** două forme de expresie: „fii mărinimos” = „nu fi meschin”; „fii generos” = „nu fi egoist”; „fii modest” = „nu fi orgolios” (îngîmfat, vanitos — sînt aspecte modale și grade ale orgoliului); „fii curajos” = „nu fi laș” ... etc.

Cele două tipuri de norme distinse după un criteriu și o practică juridică, sau după forma de expresie („prohibitive” — „insistent recomandative”) pot fi deci unificate sub titlul de „norme *obligatorii*”, care pot lua două forme de expresie (+, —) și care se deosebesc de „normele *preferențiale*”, a căror respectare sau nerespectare ține de *libertatea* subiectului, fără ca nerespectarea lor să fie considerată o atitudine reprobabilă. Putem deci păstra diferența — operată de logica deontică — cu referință la toate tipurile de norme, între *obligatoriu* și *preferențial*, cu-precizările următoare:

în primul rînd, sub raport semantic, sau al semnificației intrinseci, diferența dintre normele *obligatorii* și cele *preferențiale* este clară și precisă (stabilită tehnic) atunci cînd e vorba de normele juridice; această diferență nu este însă la fel de precisă în cazul normelor *morale*, unde trecerea de la obligatoriu la preferențial este graduală și uneori echivocă.

în al doilea rînd, în cazul normelor morale — dincolo de semnificația lor intrinsecă —, caracterul „obligatoriu” sau „preferențial” depinde în mare măsură de *contextul real* și *concret* care necesită aplicarea normei. în situații concrete și mai ales în situații de excepție sau situații limită, normele preferențiale pot căpăta caracter obligatoriu, și invers.

în absența materialului complet necesar unei sistematizări și clasificări a normelor morale vom lua drept al doilea criteriu de clasificare schema filosofică G—P—I. Criteriile particulare care se pot modela pe această sche-

tnă matriceală sînt: *numărul* de subiecți cărora normele M adresează, sau *aria* subiectului *colectiv* (înțeles ca *grup social*); *durabilitatea* lor în timp; *tipurile* de relații și activități umane pe care le reglează. Cele trei criterii particulare sînt operante pentru distingerea tipurilor de norme dacă sînt aplicate conjugat. Din acest punct de vedere distingem, într-o clasificare abstractă și orientativă:

N o r m e g e n e r a l e (sau universale). Ele sînt prezente în toate colectivitățile umane — de oriunde și de oricînd —; ele au o mare durabilitate în timp, fiind perene — au fost actuale în comuna primitivă și vor fi actuale și în comunism — și reglează toate tipurile de relații și de activități umane. Ele structurează nucleul *etosului* uman și au și sub raportul *esențialității* și al *specificității* o maximă semnificație morală. Într-o enumerare parțială și relativ arbitrară, aceste norme — în expresia lor pozitivă — ar fi: „Fii sincer!”, „Fii cinstit!”, „Fii demn!”, „Fii curajos!”, „Fii generos!”, „Fii recunoscător!”, „Fii loial!”, „Fii bun!”, „Fii drept!”, ... etc. Potrivit schemei de implicație dialectică a nivelurilor G—P, aceste norme sînt valabile implicit și la nivelul normelor particulare după relația de *inerență*.

N o r m e l e p a r t i c u l a r e sînt normele care se adresează unor grupuri sau colectivități *determinate*; au o anumită *variație* în timp, care poate fi măsurată și evaluată; reglează tipuri de relații sau activități umane *particulare*. Întră aici, spre exemplu: normele privind viața de familie, normele morale ale muncii, normele privind diverse activități profesionale, care își elaborează „etici” particulare: „etica” muncii științifice, „etica” medicală (deontologia medicală), „etica” juridică, ... etc.

N o r m e l e s p e c i a l e se adresează unor grupuri *restrînse* sau vizează relații și manifestări cu totul *specifice* sau ocazionale. Într-un excurs istoric pot fi evocate aici: normele cavalerismului, normele vieții de la curțile nobiliare sau împărătești, normele de protocol, normele din cadrul manierelor elegante, normele de comportare civilizată în lume și societate. Acestea din urmă sînt norme elementare de conviețuire și conveniență. Semnificația lor intrinsec morală este slabă. Ele țin de *moravuri* — de obiceiuri, tradiții —, de etichetă, și configurează în ansamblul lor ceea ce am putea numi *moda* din morală. în

anumite situații, prin caracterul lor *elitar*, sau prin formalismul lor *exagerat*, ele pot deveni imorale, pot intra în concurență sau în conflict cu normele din nucleul etosului autentic uman.

Așadar, criteriile de analiză și sistematizare a normelor morale sînt în principal trei: criteriul *forme* de expresie, după întrebuințarea pozitivă sau negativă a functorilor deontici; criteriul gradului de *constringere* sau obligativitate dat de natura functorului, cît și de semnificația concretă a calității morale care se recomandă; criteriul *schemei* $G-P-I$, dat de cele trei subcriterii indicate.

Notă. La inventarul complet al unui sistem normativ se poate ajunge pe calea analizei semantice a limbajului moral. Se procedează astfel: se extrag din dicționar toate cuvintele cu semnificație sau rezonanță morală; se selectează adjectivele sau adverbele, deci cuvintele care desemnează *însușiri* morale; acestor cuvinte li se aplică functorul deontic (oricare); dacă sînt compatibile cu functorul deontic, ele formează propoziții care constituie norme morale. Regula de aplicare a functorului este aceasta: functorul este compatibil numai cu acele *însușiri*, respectiv *calități*, a căror realizare poate fi expresia unui act de *voință liberă*, de alegere și de decizie. Astfel, termenul „recunoscător” suportă oricare dintre cei trei functori („trebuie”, „se cade”, „se cuvine” să fie recunoscător), încît el alcătuiește componenta calitativă a unei norme morale latente în viața colectivității. Dar termenul „vesel” nu este specific sau intens moral — el are semnificație „psihologică” și numai rezonanță morală —, încît el nu poate fi recomandat moral, ci numai strategic (în anumite situații „trebuie să fii vesel”, trebuie să faci acest efort deși ești trist sau indiferent, ceea ce înseamnă că trebuie de fapt să *simulezi veselie*, din motive de etichetă, tact, bună purtare). Termenii care desemnează însușiri fizice, estetice, materiale etc. sînt *incompatibili* cu functorii deontici. Termenii astfel extrasi pot fi analizați și prelucrați printr-o serie de *grile de triere*, între care *grila functorului deontic* este menită să expliceze sistemul normativ latent al unei colectivități. Materialul astfel prelucrat poate constitui premisa pentru elaborarea unor *instrumente sociologice* de investigare a modalităților concrete în care sistemul normativ este prezent și acționează în viața unei colectivități.

3.2.4. Obiectivitatea normelor. Normele morale sînt obiective, dar obiectivitatea lor nu trebuie înțeleasă în sensul obiectivității lucrurilor materiale. Caracterul obiectiv al normelor este dat, mai întîi, de geneza lor istorică. La izvoarele lui istorice, sistemul normativ s-a structurat pe baza *muncii* și a *relațiilor* dintre oameni, în cadrul muncii și al vieții colective. *Acțiunile* utile, inutile sau periculoase pentru viața colectivității — decantarea celor trei tipuri de acțiuni fiind un proces istoric îndelungat, realizat prin încercări și eșecuri repetate — au instituit treptat un sistem de recomandări și interdicții. Tot astfel, *relațiile* concrete și spontane dintre oameni în cadrul unor colectivități, sau relațiile dintre colectivități au suferit aceeași decantare: în relații care asigură *coeziunea* și *stabilitatea* grupurilor sociale și relații care o *periclitează* (canibalismul, incestul, ... etc). Tipurile de activități și de relații concrete care vizează conservarea și coeziunea grupurilor au structurat treptat sistemul normativ care, dincolo de elementele mitice și magice care-l „aureolează” imaginar (totemul, tabuul), are rădăcini practice și finalități practice (sociale). În ciuda autonomizării ei progresive, *rădăcina* și *finalitatea* practică a normelor nu a dispărut, ci numai a fost mediată prin instituirea unui univers de norme și valori care, tocmai în și prin *autonomia* funcționării lui, are un temei și o finalitate extraautonomă („eteronomă”). Deci, pe de o parte, normele sînt obiective pentru că și în momentul constituirii și pe tot parcursul dezvoltării lor provin din *nevoi* obiective, extramorale. Pe de altă parte, normele sînt obiective prin *finalitatea* lor, prin faptul că se obiectivează în activitățile umane și în relațiile ce însoțesc aceste activități. În acest sens — ca să-l parafrăzăm pe Marx —, istoria industriei nu este numai „cartea deschisă” și necitită a psihologiei umane, ci și cartea la fel de „deschisă” și greu de citit a *moralității* umane.

Dar obiectivitatea normelor, înțeleasă ca *independență*, nu poate fi definită decît într-un singur fel. Așa cum la nașterea lor indivizii găsesc un „sistem de producție constituit” (Marx), tot astfel, ei găsesc și un *sistem de norme* morale constituit, cristalizat, care îi formează treptat, prin educație, și pe care ei îl asimilează (interiorizează) în același proces. Normele sînt deci obiective pentru că sistemul lor este anterior și exterior față de orice conștiință

individuală, față de toate conștiințele individuale. Aceasta înseamnă că el este încifrat în *conștiința colectivă*, care, după cum se știe: nu există decât *in* și *prin* conștiințele individuale, dar nu se reduce nici la ele și nici la suma lor.

Kant afirma că o normă este „obiectivă” dacă este universală, și este universală dacă se adresează sau are semnificație pentru orice conștiință individuală. El a căutat esența normei în adâncul conștiinței individuale, avînd în vedere un individ general, abstract. Noi răsturnăm acest raport: o normă are semnificație pentru individ sau indivizi pentru că, înainte de a-1 viza pe individ, ea există la nivelul *conștiinței colective*.

3.2.5. Normă și valoare. Am făcut deosebirea dintre *însușirea morală* — care desemnează o proprietate a subiectului acțiunii sau a acțiunii subiectului, fiind recomandată și exprimată printr-un adjectiv-adverb — și *calitatea* morală, care este extraindividuală, extraacțională, fiind denumită printr-un substantiv. De fapt, *calitatea* morală este un produs al experienței morale reale și al reflecției etice spontane: „recunoștința”, „cînstea”, „demnitatea”, ... etc. sînt abstracții etice spontane. Să notăm, în trecere, că în gramatică se face distincție între substantive *concrete* (care desemnează *lucruri, ființe*) și substantive abstracte (care desemnează, prin substantivizare, *însușiri*). O astfel de substantivizare are loc pe bază de abstractizare și în cazul elaborării reflexive a *calităților* morale. Ele desemnează însușirile — subiectului acțiunii sau ale acțiunii subiectului — care au fost reale, care sînt reale, care pot și trebuie să fie reale. Or, *valoarea* morală nu este altceva decât o însușire morală realizată *in actu? obiectivată* și *obiectivă*. Deci, *valoarea* morală nu se reduce nici la însușirea care rămîne doar *recomandată* în normă și nici nu este identică cu *calitatea* morală, care este expresia ei teoretică, realizată la nivelul reflecției cotidiene spontane, ci este însușirea tradusă în fapt real, deci însușire *reală* a unui subiect (colectiv sau individual) *real*, sau a *acțiunii* reale, care implică o relație reală. *Însușirea* morală recomandată, *valoarea* morală realizată și *calitatea* morală, ca expresie teoretică reflectată a primelor două, intră ca *momente* într-un circuit funcțional,.

din care, deocamdată, lipsește momentul apreciativ (*atributul* moral). Aceste distincții — tratate confuz sau amestecat în literatura de specialitate — au în vedere componentele fundamentale ale faptului moral. Astfel: la nivelul lui N apare norma „Fii cinstit!”, unde „cinstit” este „*însușire morală*”; la nivelul lui S apare concepția spontan morală despre „cinste”, iar „cinstea” apare aici ca o „*calitate morală*”; la nivelul lui M se realizează cinstea ca *fapt efectiv*, deci ea este aici „*valoarea morală*”; la nivelul lui A apare recunoașterea „cinstei” ca caloare („Ion este cinstit”), iar aici „cinstit” este „*atribut moral*”. Cele patru *ipostaze* nu pot fi suficient diferențiate de limbaj, dar ele trebuie totuși distinse de gândirea teoretică, în ciuda relativei improprietăți a cuvintelor prin care le definim. Valoarea morală poate fi și o însușire morală obiectivată și obiectivă, dar și un *ansamblu* coerent sau consonant de însușiri morale obiectivate — în acțiuni și relații umane —; și în al doilea caz vorbim despre valori morale *fundamentale*, cum sînt cele prescrise în și vizate de *Codul moral* al societății noastre.

Evident, putem afirma că și *norma*, ca normă, este o valoare; și în acest sens larg, toate obiectivațiile semnificative ale omului sînt valori. Dar valoarea morală, în sens strict, rămîne expresia obiectivă și obiectivată real a normei, care este un moment al moralei, și care, ca pură propoziție, nu este diferită de enunțurile teoretice, deși angajează preponderent funcția de normare și nu de reflectare, care rămîne un moment funcțional, după cum vom vedea mai tîrziu.

3.2.6. Normă abstractă și normă concretă. Nu este vorba aici de două tipuri de norme, ci de *aceeași* normă (oricare ar fi ea), prinsă, respectiv văzută de noi, în *două sisteme* diferite de referință. Atît natura abstractă cît și cea concretă sînt moduri sau ipostaze posibile ale aceleiași norme. Norma este *abstractă* atunci cînd este enunțată teoretic — spre exemplu, atunci cînd este formulată „ex-pressis verbis” într-un *Cod moral* scris — sau atunci cînd este asimilată sau însușită la nivel *pur cognitiv*, teoretic, atunci cînd subiectul doar îi înțelege semnificația. Această situație nu este construită. Sînt situații în care indivizii decodifică normele la nivel pur cognitiv: însușirile morale recomandate de normă sînt văzute ca simple cuvinte,

ca expresii vide de conținut, sau iluzorii; și nu e vorba aici numai de bolnavii care-și pierd simțul semnificației logice sau morale. La acest nivel de înțelegere și decodificare — prin care trece și copilul în faza educațională — *calitatea* morală nu este altceva decât un substantiv fără semnificație intrinsec valorică.

Norma *concretă* este aceeași normă, dar asimilată și interiorizată și la nivel afectiv-emoțional, și la nivel volitiv, până la punctul limită la care ea devine o componentă a conștiinței și un element *motivațional* al comportamentului subiectului. În acest sens, în literatura de specialitate s-a subliniat, în repetate rânduri, că simpla înțelegere sau memorare a normelor *Codului moral* nu este suficientă, deși ea este necesară ca prim pas. Trebuie găsite strategiile de însușire organică a acestor norme de către foști membrii societății noastre, deci strategiile de conversiune, în procesul educațional, a normelor „abstracte” în „norme concrete”. Normele pot fi decodificate și obiectivate în modalități diferite, nu numai după vîrstă și experiență — parametri care vizează subiectul moral individual —, ci în primul rînd după natura *intereselor* de grup social — ale subiectului moral *colectiv* —, iar modalitățile diferite de decodificare și obiectivare a unui sistem normativ sînt indicate pentru că sînt generate de *principiile* morale, la care trecem.

3.3. Principiile morale

3.3.1. Precizări. Normele, în totalitatea lor, alcătuiesc sau structurează sistemul normativ al unei colectivități.. Sistemul poate fi unitar sau coerent atunci cînd el nu conține norme care exprimă cerințe opuse, contradictorii, sau concurențiale. În cazurile contrare, el este contradictoriu pe unele porțiuni ale sale. Este cazul, spre exemplu, ai moralei religioase, în care „iubirea de sine”, „iubirea aproapelui” și „iubirea față de Dumnezeu” tind să devină concurențiale. De altfel, gîndirea etică teologală s-a străduit îndelung, împotriva datelor experienței și practicii morale, să pună de acord cele trei cerințe, să indice limitele lor și punctele lor optime de convergență („agapa”). Un

i (<-m normativ nu poate fi contradictoriu în totalitatea lui; și în acest sens nu trebuie să ne înșele opoziția *origi-"iii,t* dintre *valoare* și *antivaloare*, indicată de cele două l'ii-i ie de expresie ale functorilor deontici și ale normelor, întrucât ea este axiologică și desparte firese domenii *binelui* de cel al *răului*. Sistemul este contradictoriu când, [într-un domeniu *sau* în celălalt, pe o porțiune *sau* alta, la *un* nivel *sau* altul, exprimă cerințe pozitive sau interdicții contradictorii ori concurențiale, ca aceea indicată mai sus. Aparența unui sistem normativ absolut contradictoriu are, <le fapt, la bază următoarele situații reale: *împrejurările* concrete de viață ale oamenilor nu îngăduie posibilitatea concretă a traducerii tuturor normelor în viață; același sistem este receptat sau decodificat în moduri *diferite* sau opuse, în funcție de *interesele* extramorale ale grupurilor sociale (respectiv, ale indivizilor); în aceeași colectivitate există sisteme normative care, parte sînt *identice* (pe latura sau la nivelul G) și parte sînt *opuse* (pe laturile sau la nivelurile P—I). De regulă, sistemele sînt *latente*, deci nu sînt conștientizate — de către colectivitate, clase, indivizi — ca sisteme. Atunci când un sistem este conștientizat ca sistem și este scris și prescris explicit, el devine *cod moral*. Or, *principiile* morale exprimă *esența* și *finalitatea* unui sistem normativ. Această propoziție este abstractă; să o concretizăm începînd cu analiza termenului *principiu*.

3.3.2. Accepțiile termenului „principiu.” Termenul „principiu” derivă de la latinescul „principium”, care, la origine, însemna „început”, „element fundamental”. Aceleași semnificații originare le avea și termenul grecesc „arhe”.

Dintre multiplele accepții ale termenului „principiu” (vezi Ion Grigoraș, *Principii de etică socialistă*, 1974, pp. 26—37) vom selecta doar două, întinse corelate, dar totuși distincte: „început” (*originar*) și „fundament” (*temei*) unitar și constant. Cele două semnificații au fost și pot fi folosite în trei sisteme mari de referință.

Într-un sistem de referință ontologică, principiile indicau elementele fundamentale ale lumii. În acest sens vorbeau grecii despre principiile („semințele lumii”) existînd ca fundament existențial al Universului. Este interesant și întrucîtva „echivoc” sau, mai precis, paradoxal: ace-

leși principii sînt numite și „primele principii”, dar și „ultimele principii”. Aparentul paradox exprimă o situație reală și rațională: ceea ce este *prim* sau originar și esențial în ordinea realității apare ca *ultim* pentru gîndire, apare la suprafață doar la sfîrșitul cunoașterii, după ce aceasta a depășit concretul sensibil, aparența. În sens ontologic, principiile desemnează, în același fel, străvechi, dar cu alte mijloace noționale și implicînd un alt nivel de cunoaștere, legea fundamentală care stă la baza și poate explica o mare varietate de fenomene: principiul conservării materiei și energiei, principiul conservării impulsului etc.

Al doilea sistem de referință în care principiile sînt folosite este cel gnoseologic, logic și metodologic. Să precizăm că în acest context semnificația *metodologică* — utilizată sau angajată explicit ori numai implicit — este cea mai tare. Astfel, Aristotel a fixat cele trei principii ale gîndirii logice (al identității, al noncontradicției și al terțului exclus); ele sînt principii *existente*, deși sînt ale gîndirii; dar ele au și un implicit sens imperativ; sînt principiile care indică natura gîndirii logice *corecte* și care *trebuie* respectate, pentru ca gîndirea să fie corectă. În sens strict metodologic, principiul indică deci cum trebuie să gîndim, să procedăm (element de strategie a gîndirii) pentru a ne apropia de esența obiectului. În acest sens, vorbim despre principiul cercetării *concrete* și *multilaterale*, sau despre principiul *cercetării istorice* (principiul istorismului).

Într-un al treilea sistem de referință — care ne interesează direct —, principiul are o semnificație practică și normativă; el indică ce trebuie să facem, cum trebuie să procedăm în acțiunea practică. Principiile practic-normative au, prin definiție, un sens *imperativ*, îl implică pe *trebuie*, dar aceasta nu înseamnă că trebuie să echivalăm *principiile* cu *normele*. De aceea, deși justă în intuiția ei și relevantă pentru corelația dintre principii și norme, definiția dată de Ion Grigoraș principiului ni se pare excesivă. În această definiție, pe care autorul o amendează de altfel implicit prin analizele sale concrete, se precizează: „Iar principiile conțin determinante universale ale conduitei etice, ceea ce înseamnă că, prin aceasta, ele sînt normele etice cele mai generale” (*op. cit.* p. 19).

3.3.3. Norme și principii. Dacă rămânem — și nu avem motive să nu o facem — la accepția clasică a termenului „principiu” (cu tripla accepție de „origine”, „temei unitar”, „sens normativ”) atunci înțelegem prin principiu moral un *temei* al sistemului normativ și totodată o *modalitate de coordonare* a normelor morale, a unui sistem de norme morale sau a unui grup de norme morale. De altfel, chiar în gândirea etică a lui Kant, *imperativul categoric* indică, deși abstract și formal, cum trebuie să aplicăm normele concrete în situații concrete (să le aplicăm astfel încât faptele ce stau sub incidența sau semnul normelor să nu intre în contradicție cu imperativul, ci să-l actualizeze și să-l confirme).

În acest sens — dar nu kantian — și având în vedere o latură a relației dintre norme și principii: principiul este o modalitate de *decodificare*, de *coordonare* și de *traducere* în fapt a unui sistem normativ ori a unui grup de norme, în conformitate cu un scop-sau *sens* al acțiunii umane, scop sau sens care, în ultimă instanță, se configurează într-un *ideal de viață* ce se bazează pe o *concepție* despre viață în general și despre *viața morală* în particular. Complexitatea acestei relații poate fi făcută transparentă dacă nu înțelegem prin principiu — după Kant sau împreună cu el — doar un enunț formulat *explicit* sau *postulat* teoretic. Acesta este principiul teoretizat, principiul în expresia lui teoretică (ce poate deveni și normativă, în anumite situații), dar nu principiul real care acționează și acționează în activitatea umană și prin această activitate. Expresia teoretizată a principiului nu trebuie deci să ecranizeze sau să înlocuiască — printr-un transfer sau introiecție, care se face frecvent, de la gnoseologie la ontologie — principiul real, care este o *modalitate concretă* de acțiune și viață, de asimilare spontană a normelor existente, într-un context acționai care are un anumit scop și un anumit *sens*, sau *finalitate*. În acest context de analiză — care degajă, provizoriu, normativitatea morală în forma ei relativ autonomă — nu putem pune în evidență decât o latură a relației dintre principii și norme, latura menționată, prin care principiul apare ca o modalitate de decodificare, coordonare și aplicare a normelor. Latura complementară, în virtutea căreia principiul este, la rîncul lui, *generat*, împreună cu normele, de o serie complexă de factori inframoralii —■ ce țin de

relațiile inframurale și datele acțiunii umane — va fi aici doar schițată, urmînd să revenim asupra ei într-un capitol viitor, (voi. II).

3.3.4. Principiile fundamentale. Există cel puțin două exigențe teoretice ce trebuie să stea la baza identificării (stabilirii) principiilor morale.

În primul rînd, trebuie să distingem între principiile generale sau *fundamentale* și principiile *particulare*. Dacă explicăm morala numai printr-un *principiu* fundamental — așa cum a procedat Kant — riscăm să o înțelegem formal, ca esență universală, nonvariantă și nonvariabilă, eternă. Invers, dacă explicăm morala numai prin principii particulare, nu-i înțelegem unitatea, caracterul de totalitate structurată și orientată unitar spre un sens (colectiv și individual).

În al doilea rînd, principiile fundamentale (pînă la un punct și cele particulare) trebuie să aibă și o semnificație sau o valență extrinsecă, „eteronomă”, nonmorală sau inframorală, dar și o semnificație intrinsecă, relativ autonomă, specific morală. Dacă determinăm principiile doar ca principii extrinseci — relațiile economice, lupta de clasă —, nu înțelegem morala, pentru că sînt sărite cîteva trepte, sînt omise cîteva mediații reale ce duc la *autonomia* moralei. Invers, dacă determinăm principiile ca principii intrinseci (aspirația spre fericire, datoria, modele ale echilibrului moral), nu mai înțelegem — în același sens, dar complementar primului — cum este determinată morala de factori inframorali și extramorali.

Din aceste două rațiuni — teoretice, dar acoperite de situații reale ale vieții morale (care este și unitară și articulată divers în unitatea ei) —, distingem următoarele trei principii morale fundamentale: principiul *renunțării* (sau al resemnării), principiul *individualismului* și principiul *colectivismului*. Intrucît această parte a analizei nu este de istorie a moralei, nu putem decît să *ilustrăm* principiile cu material disparat, cules din această istorie. Este evident că baza reală, extrinsecă a celor trei principii rezidă în anumite relații sau *raporturi* determinate ce pot avea loc între individ și colectivitate, între indivizi, între colectivități, între individ și șinele său (și el însuși). Aici vom schița doar acest sens de determinare. Pentru ilustrarea propriu-zisă a principiilor fundamentale vom

recurge la o modelare simplă: luăm două norme elementare — „Nu fura!”, „Fii sincer!” —; imaginăm două personaje devenite clasice ca personaje abstracte — Petru și Pavel, și analizăm *modul* în care sînt asimilate cele două norme în funcție de relațiile dintre Petru și Pavel. La acest capitol de analiză a normativității în forma ei relativ autonomă

— deși trimitem regresiv spre sensurile și modalitățile de determinare reală a acestei autonomii de către factorii inframoralii —, vom folosi ca domenii de referință, ilustrare și modelare semnificativă pentru esența principiilor, relația dintre trei verbe fundamentale matriceale pentru esența ființei umane și pentru acțiunea ei: „a fi”, „a face”, „a avea”.*

3.3.4.1. *Principiul renunțării (sau al resemnării)*. Principiul renunțării este propriu mai multor tipuri istorice de morală, dintre care menționăm: morala budistă, morala stoică, morala creștină, mai ales în forma ei primă, originară. Baza lor social-economică o constituie relațiile de inegalitate, de exploatare și dominație, în virtutea cărora o clasă — deci și membrii acesteia — e deposedată, privată de bunurile și valorile vieții. În aceste condiții — care îmbracă forme particulare extrem de variate —, viața morală apare, pe de o parte, ca o *modalitate* specifică și ca o *prelungire* a deposedării reale; pe de altă

* Distincția explicită, tehnicizată și devenită oarecum clasică dintre „a fi” și „a avea” a fost făcută de către Gabriel Marcel în celebra carte care poartă chiar numele conceptelor: *Etre et Avoir*. Trebuie un mare efort de analiză și discernămint pentru a degaja semnificațiile raționale și recuperabile ale celor doi termeni prinși într-o viziune existențialistă care, pe ultimul ei orizont, este de inspirație fundamental mistică.

În lucrarea *A avea sau a fi*, Erich Fromm desfășoară o analiză subtilă, nuanțată a celor două categorii sau *moduri de a fi*, urmărite pe diverse planuri de manifestare umană. Fundamentarea filosofică a conceptelor este însoțită de analiza *fenomenologică* a celor două moduri, așa cum se manifestă ele în planurile: cunoașterea (învățarea), amintirea, conversația, lectura, credința, iubirea. Seducătoarele analize ale lui Erich Fromm

— analize fecunde în sugestii — sînt totuși marcate de cel puțin două limite de principiu. Mai întîi, analiza merge pe opoziția netă, excesivă dintre „a avea” și „a fi”. Apoi, din această constelație (binară) lipsește al treilea termen indispensabil: „a face”.

Analizele la care ne referim rezistă mai ales pe latură critică, în măsura în care vizează mentalitatea cotidiană, proprie societăților de consum, definită în propoziția „Eu sînt = ceea ce am și ceea ce consum” (Erich Fromm, *Avoir ou Etre*, Paris, 1978, p. 47.)

parte, ea se configurează tacit „și ca un recul și un protest neputincios în fața acestei depozitări. Este evident că în ilustrarea acestui mecanism clasic al frustrării trebuie să punem între paranteze, chiar eu referiri directe la un tip particular de morală, o serie >de factori, cum sînt: tradițiile din care se constituie o morală, influențele ce se exercită asupra ei din alte domenii ale vieții spirituale, suprastructura ei teoretico-filosofică sau aura ei religioasă. Avem aici în vedere o teză, adîncă și rodnică, formulată de Engels: „Baza economică nu creează nimic «a nuovo» din ea însăși; ea oferă doar *cadrul și direcția* de dezvoltare a unui *material ideologic preexistent*” (s. n., T. C). Degajăm deci esența și mecanismul de funcționare a principiului renunțării în forma lui pură, esențială, față de care, variantele particulare și nuanțele lui rămîn domenii de ilustrare ce pot fi cercetate indefinit.

Pe modelul convențional la care am recurs, principiul renunțării din morala budistă ia această orientare:

P_i nu fură de la P₂, nu din teamă sau din respect pozitiv față de această normă, sau față de proprietatea pe care norma respectivă o apără, ci pentru că nu-l mai interesează proprietatea, averea. El renunță la toate bunurile și valorile reale, retrăgîndu-se în solitudine și meditație spirituală: renunță la plăcerile și bucuriile elementare ale trupului, pe care-l mortifică prin asceză; renunță deci la ființa sa corporală. Procesul de renunțare continuă: el renunță la emoțiile și reprezentările sale spirituale, pentru că sînt *ale sale* și sînt fugitive, trecătoare; el renunță, în sfîrșit, la propriile sale gînduri determinate, pentru că sînt *ale sale*; punctul virtual și limita spre care aspiră el este dizolvarea eului, a sinelui individual, în acest punct, P_λ îi poate spune lui P₂: „*Eu nu sînt eu, eu sînt tu!*” Egalitatea — și mai adine, *identitatea* — dintre P_i și P₂ se poate realiza bilateral numai dacă și P₂ parcurge aceeași experiență a renunțării. Renunțarea lui P_i este, pe de o parte, reală; pe de altă parte însă, ea este și un imperativ, un principiu adresat lui P₂. P_i și-a dizolvat șinele individual întru neființă („nirvana”); și în această neființă el se știe identic cu P₂. Această identitate imaginară întru neființă nu anulează evident diferența dintre P_± și P₂ care nu a renunțat. Dar gîndul absolut al identității tuturor eurilor întru neființă apare ca o virtuală desființare a diferențelor *reale* dintre ei,

ca un protest împotriva „diferențe reale. Tema neființei, din filosofice, apare ca cea mai radicală, lăuntric *neputincioasă* negare a tot ceea ce este detm vers, cristalizat în ordinea realului. Acum, este că renunțarea în această formă absolută înseamnă i nunțare și la ordinea reală și la cea nformativ-valorică a colectivității. Ce poziție capătă sistemul normativ în virtutea acestei renunțări? El nici nu este *respectat* pozitiv și nici nu este *contrazis* pozitiv, ci este eludat prin evadarea din el într-o altă ordine, care nu este de pe lumea aceasta. În acest demers spiritual cu semnificație morală, renunțarea este sau poate fi oare exclusivă? Ea este mai degrabă o *dominantă*. Căci renunțarea este — deși se adresează ca principiu tuturor — o cale de salvare individuală și nu poate fi realizată decât pe cale proprie, personală, de către fiecare și, deci, de către oricare *eu* în parte. *Individualismul* apare ca segment al experienței morale, chiar în procesul renunțării la sine. Apoi, ținta finală a acestei experiențe spirituale este dizolvarea tuturor eurilor într-o *neființă*, ceea ce echivalează cu aspirația spre un *colectivism* spiritual și mistic; spiritual, pentru că este al eurilor spirituale; mistic, pentru că toate devin identice într-o neființă. Acest *colectivism* spiritual și mistic este „negativul” clișeului lumii care are ca „pozitiv” noncolectivismul — deci inegalitatea reală, fixată în sistemul rigid al castelor — vieții colective. Așadar, individualismul și colectivismul sînt corelate ale *renunțării*, dizolvate însă în ea, întrucît renunțarea, ca dominantă a experienței morale și meditației, este universală dizolvare a *tot* și *toate*. Facem abstracție aici de implicatele morale pozitive ale acestei doctrine și practici morale: legea karma, care transferă în imaginar și pe un plan ontologic mecanismele „pedepsei” și „recompensei”, sau gîndul răspunderii faptei individuale pentru destinul cosmosului, întrucît ele sînt colaterale temei noastre. A doua normă, „Nu minți, fii sincer!”, este asimilată și interiorizată în același sens: orice gînd determinat și orice propoziție determinată este *minciună*, căci este¹ o iluzie (Maya); de aceea starea de perfecțiune este starea de *tăcere*, comunicarea. Dar tăcerea, ca noncomunicare, nu este nici *sinceritate*, nici *minciună*, ci echivalează cu o eludare a normei. Am

putea formula aici paradoxul: oamenii trebuie să comunice — doar maestrul comunică «u •discipolii >—, atît cît să dovedească — deci, cale și instrument ■—, că orice comunicare este inutilă, fiind o modalitate latentă și provizorie a erorii. Acum, aceasta este forma limită de întruchipare a principiului. Dar el acționează și în viața reală, în cadrul raporturilor concrete, marcîndu-le cu pecetea lui dizolvantă. Iată o scenă de rară expresivitate, care indică modul de infuzie a acestui principiu în viața reală, într-un obicei indian de natură brahmanică, dar care are la bază același principiu: „Descrierile* unor etnografi ne arată felul în care brahmanii obțin validarea drepturilor lor. Dacă datornicul nu-i plătește, brahmanul se așază în fața casei acestuia, ținînd în mîini, fie o armă, fie otravă. El așteaptă fără să mînnce, cît îl țin puterile. Dacă datornicul nu plătește, el moare de foame în fața casei. Păcatul morții lui, care după datinile brahmane constituie un păcat ce nu poate fi iertat, cade asupra datornicului. Forța coercitivă a acestei credințe îl face pe datornic să plătească", (apud T. Huszár, op. cit., p. 139). Principiul renunțării este propriu și moralei creștine. Intrucît asupra moralei creștine vom reveni în variate contexte, menționăm aici doar două aspecte. În *Decalog* sînt cuprinse ambele norme: „Nu fura!", „*Nu minții". Semnificația pe care ele o capătă în virtutea învățurii și practicilor spiritual-rituale creștine echivalează cu o eludare parțială (nu încăloire) a lor. Iisus Hristos a adresat apostolilor — deci, implicit, tuturor oamenilor — chemarea de a-și lăsa averea, casa, masa, părinții, copiii, și de a-l urma, intrucît — mărturisirea el: „împărăția mea nu este de pe lumea aceasta!". Evident, instituționali -zarea religiei creștine a atras amendarea și corecția tuturor preceptelor religioase și a normelor morale implicate în doctrina creștină, care au fost puse de acord cu datele vieții reale; o universală plecare în „pustie" a tuturor oamenilor ar fi echivalentă cu moartea reală a vieții reale. Norma „Nu minți!" este prescrisă și în *Decalog*, dar în practica reală a vieții creștine, ea capătă această particularizare: este un fapt constatat — și considerat „firesc" în *nefirescul* lui — că în viața reală oamenii nu sînt și, deci, nu pot fi de o sinceritate desăvîrșită. De aceea, sinceritatea *absolută* — și ea se referă tacit la o conștiință încărcată — trebuie să aibă

loc în fața lui Dumnezeu și a preotului; numai acesta din urmă poate ști, prin intermediul actului confesional, toate păcatele ce apasă conștiința individuală a membrilor colectivității. El depozitează încărcătura negativă a conștiințelor, el știe întreaga „lucrare a Diavolului”.

Tradus în limbajul verbelor fundamentale pe care le-am luat ca limbaj semantic, praxiologic și filosofic de referință, principiul renunțării, mai ales cu referire la morala budistă, se exprimă astfel: „a nu avea” și „a nu face”, pentru „a nu fi”, deci, pentru „a fi într-o ne-ființă”. Dacă ar fi să modelăm un portret-robot al lui P[^] am spune: el nu fură, nu minte, nu este laș . . . etc, deci, este împrejmuit și își împrejmuește ființa cu un sistem circular de „nu”-uri, sistem ce se restrânge până la limita ne-ființei personajului respectiv; întrucât el continuă totuși să trăiască, vom încheia spunând că el ilustrează în formă desăvârșită *etosul indiferenței*.

Fără îndoială că acest principiu are un punct de plecare real și legitim sub raport moral, și legitimat de gîndirea etică: orice act moral, real, implică un coeficient de *renunțare* la tendințele și impulsurile egoiste, empirice, la nevoile ființei individuale. Functorii românești „se cade” — „nu se cade” exprimă plastic acest mecanism originar al actului moral: ajunge la înălțimea moralității cel ce știe *să cadă* — din egoismul, din orgoliul și vanitatea lui, din „mărirea” lui — și „cade” cel ce *nu cade* din aceste cercuri false ale înălțimilor și măririlor egoiste. Dar, această premisă firească și umană a moralității devine nefirească și inumană prin excesul ei, prin limita internă și inerentă a nelimitării ei. Ca principiu dominant, renunțarea este o formă de înstrăinare a vieții morale, căci, la urma urmei, ea echivalează cu renunțarea la însăși viața morală *pozitivă*, diferențiată, desfășurată în viața concretă a colectivităților umane reale. Dar, după cum am văzut, mecanismele deterministe ale acestui principiu sînt extramorale, și înstrăinarea morală nu este altceva decît expresia și distilatul moral — care devine apoi distilat teoretic în reflecția etică sistematică — al unei înstrăinări reale, prezentă (ca fenomen social) în „fundamentul profan” (Marx) al vieții. Întrucât moralele de acest tip sînt numite *morale ale frustrării*, vom încheia menționînd că și principiul *re-*

renunțării este un principiu al *frustrării* reale și al *auto-frustrării* morale, fie ea colectivă, sau individuală.

3.3.4.2. *Principiul individualismului*. Principiul individualismului este, și el, propriu diverselor forme istorice ale moralei, între care, cele mai reprezentative sînt variantele moralei burgheze. S-ar putea contesta ■ — la nivel de expresii — validitatea teoretică a unui astfel de principiu, întrucît el este, prin definiție, „imoral”. La această posibilă obiecție, răspundem: mai întîi, în istoria moralei, cele trei principii le găsim, pe fiecare în parte, în variante particular-determinate de o serie complexă de parametri particulari (și, în acest sens, am putea vorbi despre principiul sau varianta *individuației*, proprie moralelor epicureică sau sceptică). Varianta individuației este forma pozitivă — cu inerente limite — a principiului *individualismului*, sau invers, principiul *individualismului* este varianta negativă și degradată — variantă limită — a principiului *individuației*. Nu beneficiem deci de un termen sintetic și neutral, care să definească toate variantele individualismului, așa cum este cazul cu principiul *renunțării*, căruia nu i se acorda un sens explicit imoral, ci, în cel mai bun caz, unul neutral, deși expresia „renunțare”, prin semnificația sa intrinsecă, trimite mai degrabă spre moralitate decît spre *amoralitate*. Pe de altă parte, cînd definim principiul individualismului ca principiu *moral*, înțelegem termenul „moral” în sens *larg*; deci, individualismul în sine nu este moral, ci este principiul unei morale care este ea însăși o *morală imorală*.

Și acest principiu are la bază, ca infrastructură, proprietatea privată și relațiile de exploatare și dominație, dar el exprimă, în esență, morala celor ce domină, morala grupurilor elitare. Să o spunem clar: nici un cod burghez nu contrazice codul ele norme universale, deci ceea ce am numit *etosul normativ* al umanității. Ele ră-mîn valabile ca *norme* și în codurile burgheze. Ceea ce este însă esențial aici este modalitatea concretă de decodificare a normelor, și deci funcția lor concretă în cadrul unor relații determinate, funcție care, după cum vom vedea, este contradictorie și înstrăinată tocmai față de *esența* normelor. Să începem cu exemplul nostru paradigmatic.

J'i nu fură de la P₂, dar el nu fură, nu pentru că și-ar fi interiorizat pozitiv norma „Nu fura!”, ci din teamă de coerciție, sau pentru a nu fi furat și el, la rîndul lui. Ceea ce înseamnă că el are ce păstra și apăra de alt furt. Dacă însă P₂ fură de la P₁, acesta îi răspunde printr-un furt echivalent; și ei se vor fura reciproc, pînă cînd nu se mai știe cine a furat primul și cine a mai rămas dator cu un furt. Cele două fapte sînt în sine și fiecare în parte inechitabile; dar prin succesiunea și alternanța lor se realizează un echilibru între ele, o dinamică „echitate a inechităților”. Acest exemplu, modelat pe schema abstractă a relației interindividuale, este semnificativ atît pentru „*legea talionului*” (ochi pentru ochi, dinte pentru dinte) sau a vendetei, cit și pentru *mecanismul concurenței* din societatea burgheză. Evident, proprietatea privată și capitalul nu sînt „furt acumulat” (Proudhon) — căci furtul este un act izolat, individual sau grupai —, ci sînt expresia acumulării plusvalorii prin mecanismele legice ale producției private. Termenul „furt” nu poate avea aici decît o valoare metaforică, subordonată modelului nostru. Dar, după cum s-a observat deja în numeroase analize marxiste, norma morală „Nu fura!”, prezentă în morala burgheză, enunțată și consacrată juridic, este o formă de apărare a „furtului acumulat”. Ceea ce înseamnă că, prin funcția concretă pe care o are în cadrul și în sistemul unor relații inframurale și extra-morale, norma capătă o finalitate imorală. Spus pe scurt: funcția concretă și eficiența pragmatică, deci întrebuințarea contextuală și *extrinsecă* a normei, intră în contradicție cu semnificația și cerința *intrinsecă* a normei, și aceasta este o primă modalitate de înstrăinare a normelor morale în condițiile proprietății private în general și ale celei privat-capitaliste în particular. Dar această înstrăinare nu angajează o normă sau alta, ci întreg sistemul normativ cu semnificație intrinsecă universală. K. Marx o spune clar: burghezul poate fi un cetățean onorabil, un bun soț și un minunat tată de familie, ceea ce nu-l împiedică să fie un exploatator imoral, prin rolul său social și poziția sa economică. Să dezvoltăm și acest exemplu. Normele care postulează datoriile (grija) părinților față de copii și recunoștința copiilor față de părinți în familia burgheză nu sînt nici formale, nici încălcate, ci sînt reale și intense moral în realizarea lor

concretă, în cadrul familiei burgheze. Dar — și aici Mar:» a mers, în ciuda simplității exemplului, pînă la „rădăcina lucrurilor” —, tatăl nu este numai *tată*, ci și *proprietar*, iar fiul nu este numai *fiu* ci și *viitor proprietar*, încît normele morale ale vieții de familie, fiind o modalitate de asigurare a unității, stabilității, continuității, armoniei familiei burgheze, sînt o modalitate de promovare și de apărare a bazei acestei familii, care este mecanismul profund inechitabil și imoral al exploatării. Putem citi cu parțial interes paginile elogioase pe care Goethe sau Thomas Mann le-au consacrat „stilului de viață burghez” — cultură, rafinament în gusturi și vestimentație, etichetă subtilă ... etc. —; dar, fără a nega rolul obiectiv pe care burghezia l-a avut în dezvoltarea societății — ea însăși marcînd o expresie socială înstrăinată a esenței umane —, vom spune că e „ceva putred în Danemarca” acestei lumi, odată cu Hegel, că această lume „merită să piară” și, odată cu Marx, că această lume este „preistoria” istoriei umane.

În al doilea rînd, tot prin mecanismele de funcționare ale proprietății private, care generează mentalitatea *individualistă*, apare conflictul necesar dintre mentalitatea reală individualistă sau grupală și cerințele intrinseci ale normelor morale. Acest conflict este extrem de transparent și semnificativ în morala și doctrina etică iezuită (vom reveni asupra acesteia), care încearcă să împace cerințele vieții religioase cu cerințele reale ale vieții nobiliare și burgheze. Conflictul dintre individualism — ca mentalitate cu arie socială, devenită o prejudecată și o „a doua natură” — și colectivism nu se poate soluționa prin renunțare la individualism — Marx a ironizat legitim această inutilă moralizare —, ci se poate petrece: sau prin *încălcarea concretă*, deși în culise, a acestor norme respectate formal, sau prin *reajustarea* normelor respective într-o variantă neutrală, prin remanierea lor într-o formulare acceptabilă. Primul mecanism al vieții morale se numește — după formele lui concrete — fariseism, ipocrizie, formalism. În paginile *Manifestului partidului comunist*, cei doi clasici fac o analiză magistrală a acestui mecanism, devenit practică „morală” cu caracter social, de *simulare* și *disimulare* valorică, și aceasta este a doua modalitate fundamentală de înstrăinare morală în condițiile proprietății private. În aceste practici de

culise — ale căror mecanisme sociale nu le-a instituit societatea burgheză, ci le-a dat doar expresia limită și generalizată — și nu în conștiința „rea” a moraliștilor francezi și a altor moraliști trebuie căutată sursa excepționalelor analize morale și caracteriale pe care ei le-au făcut. Este cazul să precizăm că *ipocrizia* și *autoipocrizia* au devenit în aceste condiții mecanisme „firești” — a doua natură — prin care se soluționa convenabil conflictul dintre norma „Nu minți! — fii sincer!” și *nepuțința* de a deveni și a fi așa cum cere această normă. Această „soluție” devenită practică repetată și inconștientă își dă sieși aparența legitimității prin faptul că norma nu este contrazisă efectiv în planul aparențelor formale, în acest infern al simulării și disimulării, al ipocriziei și autoipocriziei devenite „firești”, a pătruns luciditatea excepțională a moraliștilor de la Epictet la Nietzsche, dezvoltând și definind exact o stare psihologică și morală *de fapt*. Cazul moraliștilor francezi este semnificativ pentru că analizele lor conțin o schemă dominantă, invariantă, care se exprimă prin propoziția etică: fiecare și deci oricare *virtute* umană are la rădăcină un *viciu*, fiind o formă de: *propulsare* și totodată de *mascare* a acestui viciu, deci de validare formală a lui în ochii celorlalți (simulare) și în proprii ochi (autosimulare), numele lor fiind *ipocrizia* și *autoipocrizia*. În perspectiva acestei scheme — reale și teoretizate —, sinceritatea este definită de ei ca „formă etică a minciunii”. Este în acest sens magistrală — și se bazează pe aceeași schemă interpretativă — analiza demistificatoare pe care Nietzsche a făcut-o „virtuții” și „virtuoșilor” în zece definiții ale „virtuoșilor”, din care cităm doar două: „Și există alții care sînt atrași în jos: demonii lor îi atrag acolo. Dar cu cît ei se cufundă mai adînc, cu atît privirea lor (în sus) este mai intensă și dorința lor îl rîvnește mai tare pe Dumnezeu”; „Și există alții care înaintează încet și scrîșnind, asemeni căruțelor care duc cu ele la vale pietrele: ei vorbesc mereu despre demnitate și virtute — ei numesc înfrînarea lor virtute” (*Așa grăit-a Zara-tustra*, partea a II-a, cap. *Despre virtuși*). Lui Hegel nu-i putea scăpa acest mecanism al ipocriziei: în *Fenomenologia spiritului*, el ne oferă, deși într-o formă speculativă, o magistrală analiză a „conștiinței virtuozității” (analiză la care ne vom referi concret într-un alt context).

Discutabil în aceste analize nu este nici fenomenul cle-mistificat (fenomen real), nici analiza lui propriu-zisă (cu toate limitele ei teoretice), ci „soluția” propusă acestui rău: moraliștii francezi consideră că acesta este un *rău eterii* al „naturii umane”; Hegel îl consideră un moment care poate fi depășit în și prin dialectica interioară și ascendentă a formelor conștiinței; Nietzsche propune ca variantă optimă „supraomul”, care nu se mai disimulează sub aparențele virtuții și se opune moralei creștine, care este o morală de sclavi. Să menționăm aici că trăsăturile „supraomului” și caracterul vag al acestui model au dat naștere la răstălmăciri grave ale gândirii marelui moralist, răstălmăcirii în parte justificate, în parte neîndreptățite. Marx și Engels au analizat această temă și cu referință la problema relației dintre „morală ascezei” și „morală plăcerii”, analiză la care vom reveni ulterior. Deci, moraliștii și eticienii burghezi, de la Mon-taigne la Nietzsche, au identificat fenomenul ipocriziei și autoipocriziei ca fiind un fenomen general al unui anumit tip de praxis moral; i-au descris cu precizie și cu subtilitate mecanismele interioare; l-au încorporat, chiar explicativ, în doctrine etice și filosofice generale (teoria *egoismului* la Hobbes; metafizica *voinței*, la Schopen-hauer; teoria *supraomului* și a *voinței de putere*, la Nietzsche), dar la nivel de soluții, sau l-au considerat insolubil (rău al naturii umane = rău etern), sau i-au dat soluții iluzorii, false soluții. Mai mult, explicându-l, unii dintre ei l-au considerat legitim *implicit*, sau chiar și *explicit*. Dar, iată și în ce sens anume:

Spuneam că alături de încălcarea tacită a normelor, conflictul dintre individualism și cerințele normative se soluționează și prin ajustarea normelor, prin cristalizarea în planul conștiinței cotidiene și apoi și la nivelul teoretic al unor principii particulare care tind să legitimeze încălcarea normelor. Este suficient să menționăm aici principiul „Scopul scuză mijloacele”, chiar dacă în formularea lui Machiavelli el are o semnificație specială ■ — implicând teoria „compromisului admisibil” — sau principiul particular al „minciunii vitale”, potrivit căruia, pentru a putea trăi, un minimum de minciună este necesar — principiu pe care l-a ilustrat Ibsen în dramaturgia sa.

Înstrăinarea *funcțională* a sistemului normativ moral și *ipocrizia* ca practică morală rămân deci formele fundamentale de înstrăinare a vieții morale în condițiile dominației proprietății private și ale mentalității individualismului. La ele trebuie să adăugăm — așa cum am făcut și cu referire la principiul renunțării — înstrăinarea *formală*, ca numitor comun al primelor două modalități ce sînt de conținut; deci, împrejurarea că *etosul universal* elaborat de popoare devine prin transfer formal etos formalist al unor clase care domină particular și își impun dominația: într-un limbaj normativ universal, care nu este al ei, ci devine instrument al ei. Exprimat în limbajul verbelor fundamentale pe care le-am indicat, principiul individualismului se definește astfel: „a fi” pentru „a face”, și „a face” pentru „a avea”. Secvența se oprește aici și ea se poate relua pentru a conduce tot la „a avea”, ceea ce echivalează cu dezvoltarea *simțului* sau „instinctului” social al posedării și al posesiunii. Această secvență este însă închisă în cerc de complementara sa, care indică sensul vieții celor dominați: „a fi” pentru „a face”, „a face” pentru a „nu avea”, deci „a nu fi decît în măsura în care faci pentru a nu avea”, pentru a avea „celălalt”. Principiul *individualismului* este unul al rațiunii de afirmare a individului împotriva celorlalți și împotriva colectivității; depozedare a celui alt de ființă și de ceea ce el *are* (însușiri, aspirații, valori spirituale sau materiale) și posedare a lui în acest act de depozedare. Aceasta înseamnă că prin „a fura” și prin „furt” în sens larg trebuie să înțelegem nu numai sustragerea unei valori materiale, ci toate formele de *deposedare* a ființei umane, toate modalitățile de *frustrare*. Sartre reduce „obiectul” frustrării doar la „esența” spirituală a insului, depozedată pe calea privirii, act simbolizat de mitul elin al *hidrei*. El a preluat această temă și, spre deosebire de clasici — care au analizat baza și mecanismele sociale ale fenomenului, cu referire la clase și, implicit, la indivizii claselor —, a analizat-o cu referire la individ și în relațiile interindividuale. Analizele lui Sartre nu sînt decît un comentariu *aplicativ* și limitat — și ca domeniu privilegiat de analiză și ca tehnică, și ca soluție practică — al analizelor fundamentale prezente sau implicate în textele clasicilor marxismului. Din analizele lui Sartre făcute în *Ființă și neant* putem

evoca drept semnificativ pentru definirea principiului individualismului, enunțul: „Fiecare eu tinde să devină un Dumnezeu”. Dacă judecăm relația dintre „eu” și „altul” potrivit acestui enunț, atunci, fiecare „eu” apare ca a periclitare a „celuilalt” și, totodată, ca fiind periclitat de celălalt „eu”; ei se limitează reciproc și tind reciproc să se deposeze de ființă, să se priveze reciproc de esență. Analiza sartriană poate să ne atragă atenția că fenomenul de *înstrăinare* — analizat de clasici în rădăcinile lui economice și sociale — se desfășoară în toate derivațiile și ramificațiile lui, pînă la relațiile psihologice interindividuale și relațiile individului cu sine. Dar tema sartriană este doar expresia nouă și existențialistă a vechiului „lupta tuturor împotriva tuturor”, iar analiza sartriană — magistrală prin subtilitatea ei — derivă esențial și din *Fenomenologia spiritului* (tema relației dintre „conștiința stăpînului” și „conștiința sclavului”) și din *Sfînta familie*, ca și din alte surse. Încă într-o lucrare de tinerete (*Transcendence de l'ego*), Sartre are intuiția profundă exprimabilă în propoziția „Eu este o formă de reificare a conștiinței umane”. Problema de principiu pe care o ridică analizele lui Sartre — și asupra cărora vom reveni dintr-o altă perspectivă — este cea — menționată și cu referință la gînditorii nemarxiști: cit din acest rău al conștiinței este *natural și etern*, iar dacă localizăm totuși partea rea și provizorie a acestei realități umane, ce soluție practică de remediere îi găsim? Să precizăm că nici *individualismul* nu poate funcționa ca principiu pur, ci ca *dominantă* care implică atît „resemnarea”, cît și „colectivismul”, subordonate față de și marcate de individualism: renunțarea apare ca efect impus al deposeării, al privațiunii, dacă e vorba de clasa opusă, dominată, sau dacă e vorba de „celălalt” în relația interindividuală; și acest aspect l-au avut în vedere Marx și Engels cînd au analizat relația dintre „morala ascezei” și „morala plăcerii”. Colectivismul în expresia lui înstrăinată este legat de interesele de grup (familia burgheză, asociațiile, societățile ... etc.) și de clasă. I-am spune un colectivism agresiv, căci ce naște dintr-o *universală* tendință *individualistă*, din jocurile intereselor care se echilibrează și se neutralizează provizoriu și aparent. Imaginea schopenhauriană a „aricilor” este o

bună ilustrare plastică a acestui tip de colectivism, crispat și agresiv.

Acum, premisa naturală, firească și umană, a individ dualismului este *individuația*, la care ne-am referit într-un capitol anterior. Individualismul — principiu generat de relații inframorale și modelînd după „cerințele” sale normele morale — este o formă de *înstrăinare*, determinată social-istoric a *individuației* și *individualității* umane.

3.3.4.3. *Principiul colectivismului.* S-ar părea că așa cum individualismul este principiul „moral” al unei morale *imorale*, colectivismul este principiul „moral” al oricărei morale pozitive, exemplare. Această presupunere are la bază un adevăr: omul este o ființă socială, nu o monadă, iar viața și destinul lui nu sînt o „robinsonadă”; el trăiește în colectiv și în diverse forme de colectivitate și de comunitate umană. Coerența și stabilitatea unei forme de colectivitate — fie ea *grup social* de diverse naturi și mărimi, sau formă de *comunitate*, ca familia, poporul, națiunea etc. — nu este posibilă fără respectarea de către toți a unui minim de *cerințe morale* ale vieții în comun, respectiv fără funcționarea *opinii de grup*, care asigură integrarea indivizilor în viața colectivă și corecția comportamentelor indezirabile. În acest sens larg, într-adevăr, colectivismul este principiul *oricărei* morale și moralități. Trebuie însă să distingem între tipuri și variante ale colectivismului, iar această distincție tipologică are ca suport un criteriu social-eco-nomic și o semnificație istorică ce ne trimite spre formele istorice ale moralei.

Trebuie să distingem de la bun început între colectivismul ca principiu *real* ce este prezent în viața pozitivă a colectivităților umane și colectivismul ca principiu *spiritual* și transcendent, implicat, după cum am văzut, în morala *renunțării*, sau colectivismul agresiv și crispat, generat de mentalitatea *individualismului* universalizat. Iată numai cîteva tipuri de colectivism real, spicuite din istoria moralei.

Trecem peste colectivismul *gregar* sau de *turmă*,¹ care definește viața oamenilor în perioada în care au trecut de la viața animalică, în cete, la primele rudimente de organizare socială. Prima formă a colectivismului este forma originară istoric; i-am spune *spontană*, sau *cutu-*

miară. Intr-o constelație extrem de *sincretică*, cumulînd norme utilitare — ce țin de acțiunea eficientă — norme morale, norme potențial juridice și norme religioase, de ritual, se cristalizează în acea îndepărtată și lungă perioadă (neolitic) sistemele normative latente ale primelor colectivități umane. Problema care se ridică aici — problemă a cărei rezolvare practic-morală indică însăși natura principiului colectivismului pe latura sa autonomă — este aceea a relației dintre individ (indivizi) și colectivitate. În această formă primă de organizare socială și umană a vieții, *membrii* unei colectivități tribale — să zicem — au o *conștiință de grup*, dar nu au încă a conștiință de sine, individuală: *membrii* sînt „membre” sau „organe” ale colectivității. Nu credem însă că absența unei conștiințe de sine bine cristalizate este indiciul că aici am fi în prezența unei *morale*, dar am fi în absența unei *moralități* (Tibor Huszár). După părerea noastră, morala este, desigur, mai largă decît moralitatea; întrucît moralitatea indică doar un nivel și o condiție interioară a moralei, și anume *unitatea* dintre planul *conștiinței* morale și al *manifestării* morale. Dar această unitate sau consonanță poate fi prezentă și la nivel de individ {moralitate individuală}, și la nivel de colectivitate (moralitate colectivă). Absența unei conștiințe de sine a individului trebuie desigur văzută și pe latura sa negativă {căci este o *absență*}, dar și pe latura sa pozitivă: integrarea *organică*, firească, naturală, a membrilor în ansamblul vieții colective. Fără să idealizăm această etapă din istoria umanității, să precizăm însă că: oricît de rudimentar și nediferențiat ar fi sistemul normativ, oricît de severe și uneori absurde ar fi unele dintre mijloacele de educație și integrare a indivizilor în viața colectivă, totuși, în acea perioadă se cristalizează *nucleul* sistemului normativ moral, iar viața colectivă desfășurată în afara diferențierilor sociale și a proprietății private oferă *paradigma* primă a colectivismului moral, și a *principiului* colectivismului.

O a doua formă a principiului colectivismului, dezvoltată clin prima și păstrîndu-i pecetea, este principiul *popular* al colectivismului, sau principiul colectivismului popular, care definește viața popoarelor și *etosul* lor, după apariția claselor, a statului și a proprietății private. De-a lungul istoriei, popoarele și-au dezvoltat etosul lor

cu caracter sincretic, dar etos în care sistemul normativ se îmbogățește și se nuanțează prin experiența de viață, el fiind în principal cristalizat în proverbe, zicători (paremiologie), ca și în alte manifestări folclorice sau cu caracter ritual (laic sau religios). În acest sens, vom consacra în volumul II un capitol etosului poporului român, așa cum este el prezent în limbajul popular, în producțiile lui spirituale.

O a treia variantă pe care o îmbracă colectivismul este colectivismul de *grup social* și, la limită, *de clasă*. Am vorbit despre colectivismul agresiv sau crispat, generat de principiul individualismului (la nivelul vieții colective). Alături de acesta, și generat de acesta, ca variantă limită a lui, apare colectivismul infrațional și colectivismul „gregar” în varianta lui modernă. Prima variantă este proprie grupurilor infraționale, care, pentru a-și menține existența trebuie să respecte o serie de reguli colective. Colectivismul gregar sau tiranic este propriu grupurilor elitare și dictatoriale, care impun respectul *conformist*, fără îndoieli și obiecții, a unei ordini constrângătoare. Este cazul tuturor dictaturilor, așa cum a fost fascismul. Metafora cea mai plastică pentru indicarea acestui fenomen este „rinocerizarea” (Eugen Ionescu). Aceasta este o formă maximă de înstrăinare a vieții morale, formă în care dispare orice element de morală, iar individualismul și agresivitatea iau forme nelimitate.

Odată cu apariția și dezvoltarea clasei muncitoare, se structurează un alt etos, bazat pe principiul colectivismului *de tip nou*. El nu apare din neant, ci el reiterează tot ceea ce a fost pozitiv în etosul popoarelor și al claselor exploatate, de-a lungul veacurilor. Principiul colectivismului de tip nou stă la baza etosului și a moralei socialiste. Întrucât volumul III al lucrării noastre se va ocupa pe larg de etosul socialist, vom indica aici doar câteva linii de orientare asupra colectivismului de tip nou.

Baza social-economică a colectivismului de tip nou este dispariția proprietății private și instituirea proprietății socialiste și a relațiilor sociale socialiste. Sensul social de dezvoltare este dispariția treptată a diferențelor de clasă și omogenizarea socială, care vor duce la formarea poporului unic muncitoresc. Dar dispariția diferențierilor

sociale nu înseamnă omogenizare mecanică la nivelul vieții individuale, căci societatea se dezvoltă într-un proces multilateral și armonios, ceea ce oferă premise pentru dezvoltarea oamenilor ca *personalități* multilaterale. Semnul distinctiv al colectivismului de tip nou rezidă în faptul că: interesele colectivității sînt promovate concomitent cu interesele oamenilor ca indivizi. Departe de a fi anulată sau subordonată, sau limitată, personalitatea individuală este promovată în consens cu nevoile vieții sociale și colective. Or, aceste *relații noi* între indivizi și colectivitate, între *interesele* colective și cele individuale fiind generate de o nouă bază social-economică, sînt modelate de un nou sistem normativ și de o *nouă* variantă a principiului *colectivismului*. Pentru a nu recurge la o imagine schematică asupra relației dintre interesele *colective* și cele *individuale*, să precizăm că *unitatea* lor dialectică îmbracă, în diverse țări socialiste și în diverse etape ale construcției socialiste, forme și modalități diferite, cu diferențe de pondere și accent. Unitatea lor nu este ferită de tensiuni și distorsiuni. Într-o perspectivă istorică largă, această unitate ia cel puțin următoarele trei forme: *subordonarea* intereselor individuale față de interesele colective, formă dominantă în perioada de început a construcției socialiste; *armonizarea*, *îmbinarea* lor, formă dominantă în perioada de edificare efectivă a socialismului; *identitatea* sau *coincidența* lor, formă ce se generalizează în perioada comunistă. Strategia politică a edificării socialismului se definește esențial prin modul de conjugare a celor două tipuri de interese, cenjurgare cu profunde implicații și consecințe, inclusiv de natură *morală*. În acest context ne referim global la societatea socialistă în etapa edificării ei desfășurate, în care se structurează un nou *etos*. Iată numai cîteva din-trei linii de structurare a noului sistem normativ: în el se integrează normele morale universale, ca și norme și valori ale etosului popular tradițional („omenia”, „ospitalitatea”); se structurează norme noi, derivate din practica vieții socialiste, din noile relații inframurale; întreg sistemul normativ, care este unitar și coerent valoric, capătă un alt orizont, căci el nu este restrîns la relațiile interindividuale, ci se difuzează, prin practica morală, în toate relațiile sociale și în toate tipurile de activități; procesul de educație morală vizează și antre-

nează toți membrii societății; sistemul juridic, pe o anumită porțiune a sa, tinde să fie asimilat sau înlocuit cu sistemul normativ moral; se cristalizează noi forme ale opiniei colective, forme instituționalizate, care au multiple roluri și semnificații, atât *prezente*, cit și de *perspectivă*, ce vizează aria, sensul de acțiune, calitatea și eficiența opiniei publice. Funcționarea acestui principiu este concomitentă cu instituirea unor *principii* și valori particulare noi: „principiul muncii colective și al răspunderii individuale”; „principiul retribuției socialiste; „principiul lucrului bine făcut” (Kotarbinski),... etc.

Să ilustrăm acest principiu în limbajul modelului nostru.

P_1 nu fură de la P_2 , nu din teamă, sau pentru a nu fi furat la rândul lui, ci pentru că și-a interiorizat norma „Fii cinstit!”, despre care știe că are valoare colectivă și individuală, căci ea apără interesele tuturor și ale fiecăruia (oricui). Dacă P_2 fură de la P_1 , acesta nu-i răspunde printr-un act echivalent, ci se adresează opiniei publice și instanțelor, care au menirea să rezolve coliziunile și conflictele interindividuale. Dar, aici, nu se pune atât problema furtului de la P_2 — proprietatea lui personală ■ —, cit cea a raportului față de avutul obștesc. Și aici, nu este suficient ca P_A să nu sustragă din avutul obștesc, el *trebuind* să ia atitudine față de atitudinea lui P_2 , care ajunge să sustragă, întrucît avutul obștesc fiind al tuturor, nu este al nimănui în parte, și, în același timp, este al fiecăruia dintre ei.

Apoi, P_1 nu minte, întrucît acest act îl conștientizează ca fiind o autodescalificare a demnității lui morale. Dar și „a tăcea” este un mod de a „nu minți” (Kant). P^{\wedge} știe că atunci cînd are ceva de spus — bine sau rău —, și nu spune, tăcerea lui este o formă de lașitate; el și-a însușit curajul opiniei individuale, întrucît el știe că este o componentă a opiniei colective, pe care o exprimă, dar pe care o și stimulează prin atitudinea lui.

Acum, colectivismul de tip nou nu este omogen, nediferențiat; el implică principiul *individuației* și al *renunțării* ca implicate care sînt remodelate după esența lui. Un minimum de renunțare este condiția oricărei moralități, și cînd e vorba de educația morală a tinerei generații, și cînd e vorba de viața morală dezvoltată; or, renunțarea la ceea ce vine în conflict cu *normele* morale

și cu *interesele* colective, autocontrolul și autocritica, sînt modalități nu de anulare (autoprivare, autofrustare, negare de sine), ci de formare și dezvoltare a personalităților individuale, a indivizilor ca personalități, într-un context superior al vieții *colective*.

Exprimat în limbajul verbelor fundamentale, principiul colectivismului de tip nou se definește prin *circu-laritatea progresivă* a momentelor — i-am spune feed-back *pozitiv* — în care se structurează această linie interioară, fără sfîrșit: „a fi” mai complex pentru „a face” mai mult și mai bine; „a face” mai mult și mai bine pentru „a avea” mai multe și mai bune; „a avea” mai multe și mai bune pentru a „putea fi” superior. Văzută din perspectiva optimă a acestei circularități propriu-zise, modurile anterioare de cuplare tematică a verbelor fundamentale apar ca *indici* și *expresii* ale înstrăinării morale. Indici și expresii asemănătoare sînt și modalitățile tematice fixate în dilema „a fi sau a nu fi” (Ham-let), sau în opoziția „a fi” — „a avea” (Sartre, G. Marcel), ca și în alte cuplări tematice asupra cărora vom reveni sistematic într-un alt context (voi. II).

Afirmăm că omul este *valoarea* supremă a societății noastre, că tot ce se face, se face pentru afirmarea plenară, liberă a personalității lui. În circularitatea pe care am indicat-o, „a fi” este momentul *de relief*, dar nu trebuie să-l rupem teoretic de restul momentelor și nu trebuie să-l ipostaziem; ar fi și o utopie, și un act de feti-șism de extracție veche. În limbajul său, Kant a spus-o: „acționează încît să-l tratezi pe celălalt nu numai ca *un mijloc*, ci și ca un scop în sine” (s. n., T. C). Răsturnînd ordinea și semnificația termenilor kantieni, vom spune: omul nu poate fi doar „un scop în sine”, ci el rămîne și „mijloc”, deci, agent activ și conștient al vieții sociale și al propriei sale vieți.

3.3.5. Considerații finale. Am defînit cele trei principii printr-o modelare care, uneori, poate că a fost excesivă, dar acesta este riscul, variabil, al oricărei modelări și elaborări tipologice. Și din rațiuni teoretice, și în vederea pregătirii acestei tipologii ca *grilă* pentru analiza tipurilor istorice de morală, trebuie să facem următoarele precizări concludive (dintre care, unele sintetizează observațiile făcute pe parcursul analizei).

În primul rând, nu trebuie să se creadă că principiul colectivismului (chiar și în forma lui nouă) ar fi o sinteză a celorlalte două principii unilaterale. Acesta ar fi un joc formal și discutabil teoretic de-a „teza”, „antiteza” și „sinteza”. Se poate spune, dimpotrivă, că principiul renunțării și principiul individualismului sînt forme de înstrăinare și de negare a principiului colectivismului originar, sau a celor ulterioare și pozitive valoric.

În al doilea rând, cele trei principii nu sînt de la morală la morală decît dominante; *oricare* le implică pe celelalte *două*, în modalități restructurate, *consonante* cu esența lui de principiu dominant.*

În al treilea rând, am arătat că fiecare principiu are *variante* intrinseci, care înregistrează un diapazon valoric variabil. Punerea în evidență a acestor variante trebuie să angajeze cercetarea concretă a moralei cu toate implicațiile ei și cu tot cortegiul unor *implicate* reale extramorale sau amurale: tradiții, obiceiuri, moravuri, ... etc.

În al patrulea rând, tipologia nu poate, prin definiție, indica, în forma ei abstractă — chiar amendată teoretic —, situațiile de tranziție, de trecere de la un principiu la altul, sau de la o variantă la alta. Să menționăm ca exemple: morala sceptică (Montaigne, Pascal), care indică o tranziție de la morala religioasă creștină, în care nu se mai crede fără rest, la morala burgheză, în care încă nu se crede, căci nu s-a cristalizat încă; sau, trecerea de la religia catolică la protestantism (deci, apariția protestantismului), trecere care, într-o modalitate *religioasă*, indică subsidiara variație a principiilor *morale*

* Relația dintre colectivism și individualism poate fi văzută și dintr-o altă perspectivă.

Dacă plecăm de la ideea că nu există indivizi izolați, că orice manifestare individuală este țesută în rețeaua acțiunii colective, vom ajunge la constatarea, pe care Dimitrie Guști o face, că este foarte dificil să delimităm ce este „egoist” și ce este „altruist” în manifestarea individuală în condițiile a ceea ce numim „colectivism crispat”. Invers, dacă acceptăm că alături de subiectul individual există și un subiect colectiv, deci un grup social care are interese specifice apărute prin strategii specifice în raport cu alte grupuri și împotriva lor, atunci putem vorbi nu numai despre un *egocentrism*, ca variantă a individualismului, ci și despre un *grupocentrism*. Acesta poate lua și forme materiale și forme spirituale (europocentrism).

petrecută pe baza și fondul unor transformări social-eco-nomice. Dar cel mai vast și mai complex domeniu de cercetare din acest punct de vedere este procesul complex de structurare a etosului socialist, a principiului colectivismului de tip nou, proces pe care-l vom analiza în volumul III.

În al cincilea rând, această tipologie — cu toate amendările ei teoretice — constituie o cheie pentru analiza (istorică și logică) a relației de *determinare* de la relațiile *inframorale* la cele *morale*.

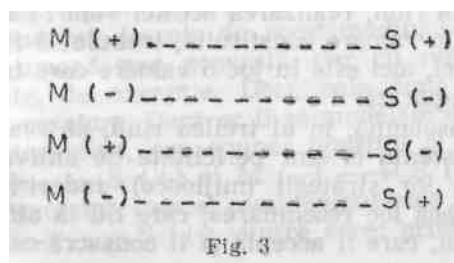
În al șaselea și ultimul rând, tipologia oferă apoi punctul de plecare și liniile mari de orientare pentru analiza formelor istorice ale moralei, pe latura autonomiei lor. Dacă investigația concretă și bogată a acestor forme poate dezminți fixitatea tipologiei, ea nu mai poate dezminți amendările pe care i le-am adus tipologiei în aceste observații finale.

3.3.6. Problema compromisului (Intermezzo istoric).

Principiul individualismului a fost și este corelat cu enunțul: „scopul scuza mijloacele”. Distincția clară dintre cele trei principii morale fundamentale poate fi făcută și cu referință la acest enunț matriceal, deoarece, în perspectiva celor trei principii, el capătă diferite înțelesuri. După cum se știe, celebrul enunț îi aparține lui Machiavelli. Dar, în interpretarea autorului *Principelui*, el are o accepție particulară și precisă. Raționamentul lui Ma-chiavelli este următorul: dat fiind *scopul* (și anume: apărarea patriei, a integrității și prosperității ei), și date fiind mijloacele indezirabile folosite de adversari *împotriva* patriei, putem și sîntem obligați, și nu doar îndreptățiți, să recurgem la aceleași mijloace: „*indezirabile!*” Situația contextuală a aplicării enunțului nu comportă nici un fel de echivoc. Abia în interpretarea și practica iezuită acest enunț sau principiu *particular* se va universaliza și va deveni vag și discutabil; pentru că nu este legat de un scop *precis*, iar cînd este legat, scopul respectiv este discutabil sub raport valoric. Enunțul deschide, în forma lui abstractă, problema compromisului, mai precis problema complexă și delicată a delimitării între compromisul *admisibil* și compromisul *inadmisibil*. După cum se știe, Lenin a făcut teoria „compromisului admisibil” în *Stîngismul — boala copilăriei*

comunismului. El a făcut această teorie tot cu referință la un *fenomen politic*. Dată fiind prejudecata — care are o bază reală, dar tot prejudecată rămîne — opoziției di ude politică *în general* și morală *în general*, prejudecată căreia i-a făcut concesii, după cum vom vedea, și Mihai Ralea, s-ar părea că distincția dintre cele două tipuri de compromis ar putea fi valabilă în politică, clar nu și în morală. Dacă plecăm de la amintita *prejudecată* și de ia *rigorismul* moralei kantiene — imperativul categoric —, compromisul, fie el și *admisibil*, este indezirabil în ordinea vieții morale, deci *inadmisibil*! Dacă însă avem în vedere că: în virtutea interrelației lor, politica arc *dimensiuni* morale și morala are *implicații* politice; ci politica poate fi judecată după criterii morale, iar morala poate fi judecată după criterii politice; că morala, departe de a fi un fenomen pur sau autonom, este legată de *acțiunea* umană ca acțiune socială și ea poate fi ana-li/ală din punctul de vedere integrator al teoriei acțiunii; dacă avem în vedere aceste împrejurări reale, problema compromisului se poate deschide și pe terenul moralei ca și pe terenul teoriei ei. Compromisul — admisibil sau inadmisibil — este legat de corelația dintre *scopuri* (ideal) și mijloace, în măsura în care și unele și altele comportă două valori: pozitivă (+) și negativă (—). Să construim un model matriceal cu patru posibilități sau alternative (Fig. 3):

Primele două situații se definesc astfel: un scop valid este urmărit și atins prin mijloace (strategie) valide, respectiv un scop nevalid este urmărit și atins prin mijloace (strategie) invalide. Primele două situații nu comportă nici un fel de compromis: nici admisibil, nici inadmisibil. A treia situație s-ar părea că e pur teoretică, deoarece nu ne putem reprezenta decât ca excepție o situație în



care, prin mijloace valide să urmărim un scop in-valid. În planul acțiunii individuale și conștiente, lucrurile se în-tîmplă chiar așa: nu pot fi vizate scopuri indezirabile prin mijloace dezirabile. Aparent pur teoretică, a treia situație descrie de fapt un întreg continent al vieții morale, și anume fenomenul de *înstrăinare a moralei*, pe care l-am analizat: normele morale fiind — prin semnificația lor — valide, intră în contradicție cu această semnificație, tocmai prin funcțiile lor extrinseci. Vom reveni asupra acestei probleme cînd vom trata despre valorile morale. Deci, numai a patra situație [M (r-) —► S (+)] este aceea care ridică problema compromisului. Pe urmele sugestiilor lui Lenin, putem să facem distincția dintre compromisul „admisibil” și compromisul „inadmisibil”. Și nu numai cu referință la practica politică (ceea ce Lenin a și făcut), ci și cu referință la viața morală și, mai larg, cu referință la orice strategie acțională care comportă și norme cu semnificație valorică (+, —). Pentru a fi „admisibil”, compromisul trebuie să respecte o serie de cerințe restrictive. Respectarea acestor cerințe-deplasează situația

M (—)-----> S (+) spre situația M (f)-----> S ■(+), iar ne-respectarea acestor cerințe restrictive deplasează aceeași situație spre alternativa a doua [M (—) , -■■>■- ■ > S (—)].

Aceasta ar însemna că, dacă aceste cerințe restrictive sînt respectate, se pune problema dacă mai sîntem sau nu mai sîntem efectiv în fața unui *compromis*, problemă disputabilă și pe care, deocamdată, o lăsăm deschisă. Pentru ca el să fie *admisibil*, trebuie să fie respectate următoarele patru condiții restrictive.

În primul rînd, scopul (idealul) care este vizat trebuie să reprezinte o *valoare* certă, indiferent dacă ea este o valoare cu semnificația colectivă, sau este o valoare individuală (deși, dacă este valoare, chiar individuală fiind, ea are și o *relevanță* extraindividuală, colectivă).

În al doilea rînd, realizarea acestei valori sau apărarea ei, dacă este o valoare constituită, trebuie să fie *imperios necesară*. Deci, aici este în joc o valoare care trebuie promovată sau apărată.

Ceea ce înseamnă, în al treilea rînd, că realizarea valorii sau existența ei sînt periclitate de antivalori și de consonantele lor strategii (mijloace) *indezirabile*. Aici poate să-și facă loc resemnarea, care nu ia atitudine împotriva răului, care îl acceptă și îl consacră ca rău etern,

ontologic, în cimpul de luptă dintre bine și rău, resemnarea stă pe poziția unui bine abstract și iluzoriu, pentru a accepta un rău concret și real.

în sfârșit, și în al patrulea rînd, mijloacele folosite de agentul moral sînt singurele existente, deci nu există *alte* mijloace prin care să fie atins (realizat) sau apărat același scop valoric sau aceeași valoare. Am mai putea adăuga ca o a cincea condiție, formală, necesitatea întrunirii și respectării tuturor cerințelor referitoare la restricțiile concrete pe care le-am amintit. Trei precizări finale sînt aici necesare.

în primul rînd, situația pe care am descris-o este o situație de excepție, sau o situație-limită (oricît de frecvente ar fi aceste excepții și limite); și deci teoria „compromisului admisibil” nu are nimic comun cu universalul „scopul scuză mijloacele”, așa cum este el gîndit și practicat de către iezuiți și neiezuiți.

în al doilea rînd, problema complexă și euristică ce se ridică aici este tocmai aceea a determinării sau stabilirii caracterului valid al scopului, deci a validării valorii ca valoare certă. Acesta este nodul problemei care, de fapt, se ridică implicit și pentru celelalte trei condiții, chiar dacă condițiile 1, 2, 3 sînt corelate strîns, iar a patra condiție este *relativ* independentă de primele. Această problemă o vom trata în capitolul referitor la valorile morale (voi. II); în toate situațiile concrete, problema urmează să fie analizată și apreciată, concret, după natura situației.

În al treilea rînd, după cum am menționat, rămîne aici deschisă problema: în ce măsură mai putem vorbi aici de compromis, dacă cele patru condiții restrictive sînt respectate? Cert este că situațiile de „compromis admisibil” descrise de alternativa $M(—) \rightarrow S(+)$ apar în mediul moral în care este prezent fenomenul de înstrăinare morală descris de alternativa $M(+) \rightarrow S(—)$, chiar dacă ea este prezentă și în afara acestui mediu sau se prelungește inercial dincolo de acest mediu, sau are și o relevanță umană mai generală, dar cu referință la situații concrete, de excepție. Deci, cele două alternative sînt *complementare*. Dacă ar fi să modelăm corelația celor patru alternative, am spune: opoziția și conflictul dintre $M(+)$ — $S(+)$ și $M(—)$ — $S(—)$ generează, ca efect secundar, tocmai complementarele $M(+)$ — $S(—)$ și $M(—)$ — $S(+)$, dintre care: prima complementară

indică fenomenul înstrăinării funcționale a moralei sub principiul *individualismului*, iar a doua complementară indică tot un fenomen de înstrăinare funcțională, dar cu sens invers, sub principiul *colectivismului*.

3.4. Manifestarea morală

Manifestarea morală este *pi-ocesul* și *produsul* procesului de exteriorizare sau obiectivare a unui subiect conștient în conformitate cu cerințele normelor morale, proces și produs apreciate de opinia publică. Dintre componentele structurale ale manifestării morale menționăm: *atitudinea*, înțeleasă ca atitudine exteriorizată, indiferent de forma sau calea de exteriorizare; *comportamentul*, definit ca o *suită* coerentă și integrată de atitudini, în care se exteriorizează persoana, personalitatea morală; *activitatea*, înțeleasă ca suită de atitudini și operații subordonate unui scop și avînd o finalitate extrasubiectivă și ex-traindividuală; în sfîrșit, *munca*, înțeleasă ca formă exemplară și clasică a activității umane.

Facem deocamdată abstracție de aceste componente și forme ale obiectivării — asupra cărora vom reveni în cel de-al doilea volum al lucrării — și vom analiza aici manifestarea morală în *genere*, cu structura și cu momentele ei definitorii. Chiar și din definiția manifestării morale reiese că aceasta (ca și normele morale) nu este o *entitate*, ci un mod de relații și corelații, ceea ce înseamnă că își păstrează relativa autonomie, ca moment distinct al moralei și al „faptului moral”. Ca și în cazurile precedente, vom analiza manifestarea morală ca *relație*, dar și ca *moment* al unui ghem de relații.

3.4.1. Practico-spiritualul moral. Caracterul practico-spiritual al moralei iese în evidență mai pregnant pe latura acestui moment al ei — manifestarea. Reluăm un element al definiției: „manifestarea morală este procesul și produsul procesului de exteriorizare sau obiectivare a unui subiect conștient”. Manifestarea (morală) este pusă deci în corelație cu conștiința (morală). Caracterul ei contradictoriu — în sens dialectic —, deci practico-spiritual, poate

fi pus în evidență prin două reducții, sau negații metodice. Recurgînd provizoriu și euristic la un limbaj tradițional, vom defini conștiința morală prin „voința de a face *binele*”, sau prin „capacitatea și dorința de a face *binele*”, sau, mai scurt, prin „intenția morală”. Acum, este evident că — abstracție făcînd, deocamdată, de sistemul complex de *motivații* al unei manifestări concrete — „intenția morală” este premisa subiectivă care *declanșează* și *însoțește* procesul manifestării morale. Ceea ce înseamnă că o manifestare care nu este declanșată sau însoțită de o „intenție morală” nu poate — în principiu — să aibă *caracter* sau *valențe* morale. Actele cu caracter inconștient sînt în cel mai bun caz *amorale*. Faptul că subiectul poate să vrea binele și să iasă răul, sau invers, să vrea răul și să iasă binele, sînt posibilități-limită — explicabile, și ele —, care nu anulează axioma: caracterul *intențional* moral al conștiinței este premisa subiectivă a moralității manifestării. Acum — operînd prima reducere, pe latura subiectivității —, dacă subiectul rămîne doar la *intenția* bună, la nonacțiune, nu numai că nu putem vorbi de nici un fel de manifestare, dar subiectul însuși poate fi apreciat ca fiind *amoral*. Mai mult, în situațiile în care intervenția lui este cerută de context, nonacțiunea lui devine culpabilă moral și ea poate fi văzută ca o „acțiune” virtuală sau, implicit, negativă. În limbaj juridic, aceste situații — riguros definite, care implică obligativitatea unei acțiuni — se însoțesc cu calificarea: „culpă prin omisiune”. În anumite situații deci, subiectul este vinovat și pentru ceea ce *nu face*. Ergo: premisa subiectivă a moralității unei Testări este conștiința morală care o declanșează și o însoțește: fără acest corelat subiectiv, manifestarea nu are caracter moral. Dar manifestarea este *manifestare*, deci este cu totul *altceva* decît conștiința care o declanșează și o însoțește. Orice manifestare se definește primitiv ca formă concretă de *exteriorizare*; orice manifestare conține în structura ei *obiectivă* un substrat substanțial și energetic. Acest substrat intră în definiția ei, indiferent că el este gest, act, activitate — la nivel de *proces* — sau obiect material la nivel de *produs* al manifestării. Or, dacă moralitatea manifestării nu este posibilă în afara acestui substrat substanțial și energetic al ei, ea nu se *reduce la* și nu se *confundă cu* acest substrat *al ei*. Sîntem în fața unui aparent paradox, care se definește axio-

matic astfel: pe de o parte, manifestarea morală nu este posibilă în afara unei *intenții* morale, dar nu se reduce, ca *manifestare*, la această intenție, oricât de bună sau de frumoasă ar fi intenția; pe de altă parte, manifestarea nu este posibilă în afara unui *substrat* substanțial sau energetic, dar, ca manifestare *morală*, nu se reduce la el. Sau, altfel spus: manifestarea morală este și spirituală și substanțială, dar ea nu este nici *pur* spirituală, nici *pur* substanțială (materială).

Am formulat aici într-o expresie paradoxală contradicția *dialectică* a „practico-spiritualului”, care rămîne una dintre temele cele mai complexe ale axiologiei și eticii» temă asupra căreia vom reveni mai încolo, din alte perspective. Deocamdată, să dăm un exemplu, oarecum „limită”.

În deceniul trecut, țara noastră a trecut prin cîteva nenorociri (inundațiile, cutremurul). Ele au declanșat unt val de solidaritate și solidarizare a tuturor cetățenilor cu cei sinistrați, loviți de nenorocire — ceea ce, printre altele, confirmă afirmația că, latentă și anonimă în situații normale, conștiința morală colectivă iese în relief cu totul ilustrativ, cu tot potențialul ei latent, în situațiile-limită,, în situațiile critice — fără ca în această manifestare să fi intervenit vreo coerciție. Dar, manifestarea morală nu se reduce aici la simpla compasiune, ea reclamînd intervenția: ca salvare a celor puși în pericol și ca ajutor față de cei care și-au pierdut bunurile. Să ne imaginăm aici cîteva situații posibile, indiferent de frecvența lor statistică.

Pe P_1 , o astfel de nenorocire îl lasă *rece* (sîntem în prezența unui cinic sau bolnav), sau el pretextează că are și el necazurile lui și nu mai are vreme să se gîndească și la necazurile altora (sîntem în prezența unui egoism excesiv, vecin cu cinismul). P_2 este cuprins de *milă* și *compasiune* față de cei sinistrați, dar rămîne la aceste sentimente. El își exprimă în fața celorlalți sentimentele, sau chiar face caz de ele, dar nu schițează nici un gest concret de ajutor faptic sau material. P_3 , fără a fi zguduit, de sinistru și de soarta sinistraților (ce să-i faci, în viață sînt fel de fel de nenorociri și nenorociți!), oferă un ajutor material pentru a se vedea înscris pe listă și pentru a *nu i se reproșe* din partea celorlalți că nu-și face datoria (sîntem în prezența oportunistului). P_4 trăiește tragedia

ca și cum ar fi a sa, sau a celor apropiați, și el sare în ajutor cu ceea ce poate să facă și cu ceea ce are.

Interesează acum cazurile P3 și P4. Manifestarea lui P₃ este *exterior* morală — i-am spune: juridic-morală —, dar nu este calitativ morală, oricât de utilă ar fi ea, pentru că nu este însoțită de o conștiință morală autentică. Morală în sensul autentic al cuvântului este doar manifestarea lui P₄. Acum, dacă analizăm situația — dincolo de cazurile menționate — în limbajul „ajutorului material”, moralitatea faptei nu poate fi cîntărită sau măsurată în *cît* dă P_x. Dar, pe de altă parte, acest aspect cantitativ este oare absolut indiferent? Vom răspunde, în principiu și pe acest exemplu-limită: acest „cît” nu este indiferent, dar el contează, nu ca valoare nemijlocită, ci în sensul *proporției* sau *proporționalității* dintre *cît poate* oferi P_x și *cît oferă* el efectiv. Este evident că proporția și proporționalitatea menționată nu sînt posibile fără termenii ei materiali sau faptici, dar nu se pot reduce la acești termeni faptici sau materiali. Conștiința autentic morală se definește prin și se exteriorizează în consonanța dintre ceea ce *poate* să facă și ceea ce *face* efectiv P, într-o situație determinată. Este evident acum că raportul dintre „poate să facă” și „face” este mediat de norma „ce trebuie să facă”, normă interiorizată la nivelul conștiinței în diverse modalități calitative, după cum vom vedea. În expresie concludivă și abstractă: *corelarea* lui „ce poate să facă” X (respectiv: *ce* sau cum „poate să fie”) cu „ce face” X (respectiv: *ce* sau cum „este” el), mediată prin „trebuie” interiorizat în diverse grade și moduri calitative, constituie *formula* invariantă cu trei *variabile*, sau ecuația cu trei necunoscute care exprimă și definește *practico-spiritualul moral*.

Expunerea de principiu a *practico-spiritualului* moralei poate fi făcută mai transparentă prin inserarea cîtorva poziții etice sau doctrine etice care au dezbătut relația „intenție” — „faptă”, precum și prin critica lor.

Relația dintre „a putea” și „a trebui” a comportat două soluții etice de principiu. Prima soluție, de natură tradițională, cristalizată exemplar în imperativul categoric kantian, sună astfel: „poți, pentru că trebuie”. Soluția este rigoristă prin formularea sa și *eroică* prin substanța sau semnificația enunțului. În altă formulare: fă-ți datoria, orice s-ar întîmpla, indiferent de situația în care te

află și indiferent de consecințele îndeplinirii datoriei; chiar dacă se năruie cerul, sau te paște riscul sacrificiului suprem, trebuie să-ți faci datoria; și dacă *trebuie*, atunci și *poți*!

În formularea lui inversată, enunțul sună: „trebuie, pentru că poți”. Aici, accentul cade pe „a putea”, dar este evident că în acest caz, între „a putea” și „trebuie” nu mai există o corelație interioară necesară, imperativă; subiectul poate să acționeze într-un anumit fel, dar el rămâne la latitudinea hotărârii lui, a liberei lui alegeri, dacă se hotărăște să facă sau să nu facă ceea ce *trebuie* să facă.

Cele două enunțuri complementare, oricât farmec teoretic ar înfățișa pentru interpretarea etică, prin substanța lor, prin caracterul emblematic al formulării și prin complementaritatea lor, nu au în expresia lor abstractă relevanță suficientă pentru caracterizarea moralității. Dincolo de diferența sau opoziția lor, ambele reclamă două precizări privind relația lor cu sfera concretă a moralității.

În primul rând, ele nu vizează aceleași tipuri de norme. Primul enunț vizează tacit normele cu caracter *obligatoriu*, sau de maximă obligativitate. Al doilea vizează normele cu caracter *permisiv* sau preferențial. În primul caz, respectul normei este obligatoriu; în al doilea caz este nonobligatoriu.

În al doilea rând, prin caracterul lor abstract, forma-lizant, ambele enunțuri pun între paranteze situația concretă în care subiectul acționează. Or, există situații — este adevărat că în condiții normale de viață aceste situații sînt situații-limită și statistic sînt de excepție — în care subiectul trebuie să acționeze într-un anumit fel și totuși nu o face, pentru că nu poate să acționeze. Poate fi vorba de situații de forță majoră, de constrângere, sau, în care există o efectivă sărăcie a posibilităților, mijloacelor subiective și obiective, în raport cu sarcina, cu scopul. Normele „Trebuie să fii sincer!”, sau „Trebuie să fii curajos!” au valoare universală, dar se pot concretiza în situații infinit diferențiate. Este ceva să fii sincer și curajos în situații normale, chiar de dificultate medie, și este altceva să fii astfel cînd sinceritatea și curajul angajează riscul sacrificiului suprem, sau consecințe foarte grave pentru subiect.

Invers, există situații — după cum am menționat la capitolul despre *Normele morale* — în care norma permi-sivă, în condiții normale, se transformă în normă obligatorie, și în care, deci, „trebuie pentru că poți” se convertește în „poți pentru că trebuie”. De aceea, valabilitatea unuia sau altuia dintre cele două enunțuri nu poate fi stabilită *apriori*, ci pe situații concrete și cu referință la subiecții concreți, deci prin analiză sociologică, psihologică și apoi etică a situațiilor. Tot de aceea, pentru a evita unilateralitatea și dihotomia celor două enunțuri, am definit moralitatea — regulă cu care gradul ei poate fi testat — ca relație între ceea *poate face* individul într-o situație anume și ceea ce *face*, relație mediată prin ceea ce *trebuie* să facă el.

Contradicția practico-spirituală este una *generică*, ea fiind proprie și manifestărilor de natură juridică sau politică.

În fiecare dintre ele, elementul spiritual are un caracter specific, diferențiat. Simplificând datele problemei, noi am numit elementul spiritual drept *intenție*. Acum, pe de o parte, intenția poate fi definită ca termen mediu sau punte de legătură între un *interes* determinat și un *scop* consonant cu acest interes. Pe de altă parte, intenția considerată în sine se caracterizează ca *voință*. În sfera moralei, voința nu este de natură psihologică, ci este voință morală; este deci calificată *valoric*, chiar dacă ea nu poate exista decât pe un substrat de psihism. În limbajul tradițional și clasicizat al gândirii etice, voința morală a fost definită ca *voință bună*, ca voință de a face binele (Kant). În limba română, termenul *bunăvoință* este prea slab și într-un fel marginal, redând doar un aspect al *voinței bune*, cel ce ține într-un fel de *generozitate*, în raport cu semenii, sau de *concesivitate*. După cum vom vedea, când vom trata despre conștiință, nu există o voință pură ca mobil spiritual al manifestării. Voința ca mobil al acțiunii și ca funcție a conștiinței se formează și se califică valoric-moral în strânsă *corelație* cu actul de *cunoaștere* sau de asimilare cognitivă (a normelor morale, a faptelor morale) și cu substratul afectiv-emoțional al conștiinței. Dacă sistemul normativ la care indivizii se raportează trăind și formându-se în climatul lui — asimilându-l și fiind asimilați de el — reprezintă *necesitatea* în expresia ei morală, voința morală reprezintă *libertatea*.

Există, așa cum vom vedea ulterior, diverse *grade* și *modalități* de asimilare de către indivizi a sistemului normativ, dintre care unele sînt libere, iar altele sînt non-libere, sau, mai nuanțat: aceste modalități sînt libere în diverse grade. La *voința bună*, în procesul dezvoltării personalității morale, se ajunge numai atunci cînd sistemul normativ este asimilat, este interiorizat autentic și adecvat, încît norma morală, din normă exterioară, devine un mobil intern al manifestării. Am anticipat aici tema conștiinței, pe de o parte, și tema libertății, pe de altă parte, pentru a indica faptul că sub contradicția practico-spirituală se ascunde o contradicție immanentă, mai adîncă a moralei: contradicția dintre *necesitatea* și *libertatea* morală. Din acest unghi, morale prin excelență sînt doar manifestările care, pe latura lor spirituală, sînt libere, sînt deci expresia *posibilității* (capacității) și *voinței* de a face binele. Evident, această voință nu este unicul mobil al faptei și nu se manifestă *expres* — a face binele de dragul binelui. Dacă însă ea intră în *setul* motivațional al manifestării, atunci manifestarea poartă marca sau amprenta moralității, pentru că, prin voința bună, ea intră indirect, dar pozitiv, sub incidența *normei* morale și a *cerinței* morale corespondente normei, norma fiind specific *morală*, iar cerința care stă la baza ei fiind *inframorală*. În acest sens, într-o formă concisă, axiomatizată, Petru Creția spunea că „o acțiune este «morală» dacă și numai dacă întrunește următoarele condiții: 1) să fie rezultatul unei opțiuni libere și, în sens socratic, conștiente; 2) să fie făcută în vederea unui interes transindividual. Dacă nu este liberă și conștientă (adică întemeiată pe adevăr), ră-mîne în sfera naturală; dacă nu transcende autointerесul ră-mîne în sfera utilitară, care este aceea a tuturor acțiunilor (căci tot ce trăiește tinde să stăruie în existența sa în forme optime *per se*)". (*Epos și logos*, Ed. Univers, București, 1981, cap. *Obiectul eticii*, p. 231). Chiar dacă autorul acestei sintagme tinde discret să opună libertatea și necesitatea, sau, mai precis, nu se preocupă de posibila lor corelație, ră-mîne fapt cert că numai acțiunile care sînt conștiente, respectiv *libere* și cu semnificație *trans-individuală* au caracter moral. Cele două determinații sînt conținute implicit pe latura spirituală a motivației manifestării morale în conceptul tradițional al *voinței bune*,

care este în esență *liberă*, căci implică posibilitatea *opțiunii*, și cu destinație extraindividuală, întrucât stă, pe latură cognitivă, sub incidența *normei* morale.

3.4.2. Nivelurile valorice. Manifestarea umană are un caracter multilateral, nu numai în sensul că omul (ca ființă generică) poate face — „acum”, și într-un context anume — *ceva*, și — „apoi”, și în alt context de împrejurări — *altceva*, ci în sensul că orice manifestare umană, de la gestul cel mai elementar pînă la acțiunea cea mai complexă este intrinsec *plurivalentă*. Evident, plurivalenta manifestării umane este — cantitativ și calitativ — variabilă, varietate care se definește printr-o serie complexă de parametri. Cazul clasic analizat de Marx cu referință la fenomenul social-economic al *înstrăinării* este un caz real de manifestare ce tinde spre *monovalență*: muncitorul care este constrîns material să presteze o activitate sau o operație simplă, mecanică, monotună, plictisitoare, operație care nu numai că nu-i solicită toate însușirile creatoare, întreaga personalitate, ci îl depersonalizează printr-o solicitare *unilaterală*. O astfel de activitate unilaterală și constrîngătoare tinde să fie redusă la o singură valență, valența *economic-utilitară* și ea nu implică nici un fel de dimensiune morală pozitivă, ci, dimpotrivă, fiind nonliberă, ea este antimorală.

Caracterul plurivalent al manifestărilor umane neînstrăinate se definește *prin*, pentru că este determinat *de o serie* de parametri. În primul rînd, orice manifestare umană este un *nod* într-o rețea de determinări obiective: ea răspunde unui sistem obiectiv de *cerințe* și este determinată de un sistem de factori obiectivi, generali sau particulari. Altfel spus, acțiunea umană este prinsă într-un context și, la urma urmei, ea echivalează cu un sistem dinamic de *interacțiuni*. În al doilea rînd, manifestarea umană — fie ea atitudine sau acțiune — este plurivalentă pentru că este normată de un sistem sau un multiplu de norme, nu de o singură normă, sau de un singur tip de norme. Normele morale intră în acest *multiplu* normativ, indiferent dacă raportarea la norme — prezente ca parametri ai manifestării — este conștientizată ca atare, sau rămîne neconștientizată. Nici o manifestare umană nu scapă deci de modelarea normativă; chiar dacă acest fapt ținînd de ordinea firescului nu se observă, sau

chiar dacă manifestarea apare ca antinormativă, indezirabilă deci, chiar dacă ea se raportează *negativ* la norme. În al treilea rând, manifestarea umană este *plurivalentă* deoarece ea este o exteriorizare sau o obiectivare a plurivalenței subiectului, a „însușirilor și forțelor esențiale umane”. În acest sens, chiar dacă omul se manifestă potrivit unui scop sau proiect *particular* determinat (fie el practic-utilitar, economic, științific, artistic... etc.) el se manifestă *-multilateral* — chiar dacă nu o știe — într-o acțiune unilaterală, sau determinată particular de un scop anume. În aceste sensuri, orice manifestare este plurivalentă și — după cum am arătat deja în prezentarea abstractă a „faptului moral” — moralitatea este *inerentă*, ca nivel valoric — pozitiv sau negativ — oricărei manifestări umane. Spuneam însă că plurivalența este variabilă și cantitativ și calitativ. Din acest punct de vedere, manifestările nu pot fi puse — într-o analiză etică — pe un plan de echivalență.

Functorul deontic „trebuie” — „nu trebuie” ne poate oferi o cheie pentru o tipologie a manifestărilor umane morale. El se deschide, după cum am văzut, în mod egal și spre „a fi” (*cum* trebuie să fii), și spre „a face” (ce trebuie să faci). În corelație cu prima solicitare morală a functorului pot fi puse în primul rând *atitudinile* și *comportamentele* umane, și unele și altele angajând și expri-mînd *direct* natura relațiilor umane ca relații morale. Este evident însă că „a fi” nu este un „a fi” pur, contemplativ, nonactiv, întrucît, „*cum trebuie să fii*” angajează o exteriorizare a subiectului în diverse modalități specifice morale: „să fii recunoscător”, „să fii cinstit”, „să fii sincer”. După cum vom vedea mai târziu, toate aceste însușiri *intrinsec* morale ale subiectului, în măsura în care se exteriorizează ca atitudini reale, sau comportamente, „*nolens-volens*”, se exteriorizează într-o modalitate *extra-morală*. Să reținem deocamdată că toate calitățile pe care le solicită functorul „trebuie să fii” vizează *direct relațiile* umane, și în această situație *normativitatea* morală trece pe primul plan, iar alte tipuri de norme ce țin de eficiența sau de natura particulară a obiectivării trec pe planul al doilea, fiind funcționale și derivate. Astfel, cînd spunem „fii recunoscător față de părinți”, această recunoștință poate, desigur, lua și forma *exprimării* recunoștinței. Dar, această exprimare este mai degrabă o formă

de re-cunoaștere și de apreciere retrospectivă a calității morale pe care au implicat-o *faptele* și *atitudinile* concrete ale părinților față de copil. Încît, *recunoștința* reală nu poate lua decît o formă *extramorală*: să muncești, și să te realizezi social pentru a le confirma părinților așteptările și speranțele lor; să le dai ajutor, să-i îngrijești la bătrînețe; manifestări care, toate, sînt faprice și reclamă o serie de parametri și norme „tehnice” pentru a fi realizate.

În a doua lui expresie, functorul deontic ne spune „ce trebuie să *facem*”, și în acest caz *acțiunea* trece pe primul plan. Este evident însă că o acțiune solicitată de un imperativ moral stă, prin definiție, sub norma moralității. Am arătat însă că „trebuie” nu solicită numai acțiuni specifice morale, și am menționat mai sus că acest functor îl luăm ca o „cheie” pentru schițarea unei tipologii. În acest sens, al doilea tip de manifestări umane, care angajează în special activitatea și munca, sînt manifestări care sînt altele decît cele morale (tehnice, profesionale, juridice, estetice, ... etc.) și care sînt reglate preponderent de *alte* tipuri de norme (tehnice, profesionale, juridice, estetice, ... etc); în care, normele sau normativitatea morală este conținută ca un parametru, nu esențial, dar corelat și subordonat, deci ca un implicat; acțiuni care nu angajează direct, ci indirect — prin intermediul activității — relațiile dintre oameni ca *relații morale*. În acest sens larg, *toate* tipurile de acțiuni și activități, indiferent de conținutul lor particular sînt normate și de parametri (cerințe) morali, și angajează (oricît de complexă ar fi medierea) relațiile umane ca relații morale, chiar dacă într-o formă negativă, deci, ca relații imorale.

Acum, s-ar putea spune că *moralitatea* — definită ca *unitate* între conștiința morală și manifestarea morală — are ceva din condiția paradoxală a *timpului*. Pe de o parte, timpul este invizibil și, în aparență, inofensiv; pe de altă parte, același timp este omniprezent și a-toate-petrecător. Într-o formă biologică dezvoltată, deși ea este expresia devenirii ei în timp, nu vom putea citi urmele timpului ei: timpul este înmagazinat în ea și, totodată, nu este vizibil prezent în ea; ea conține doar totalitatea conexiunilor pe care le-a parcurs și le-a concentrat selectiv, în configurația ei actuală, de-a lungul timpului. Tot astfel, normele morale, deși reglează faptele umane, nu își

dezvăluie prezența în produsul isprăvit al faptei, în restul ei cristalizat. Dacă studiem realizările obiectivate ale trecutului — să zicem, piramidele egiptene —, putem descoperi, pentru că sînt înmagazinate în ele; cunoștințele științifice ale egiptenilor, tehnicile lor de lucru, date despre sensibilitatea și concepția lor estetică, elemente de simbolism (relevante pentru religia lor), dar piramidele sînt *mute* atunci cînd le întrebăm asupra *etosului* și relațiilor morale care au stat la baza activității care le-a instituit. Vom fi de acord cu Marx, că: „istoria industriei este cartea deschisă și încă necitită a psihologiei umane”, și, prin transfer, trebuie să afirmăm — după cum am mai făcut-o de altfel — că ea este și cartea deschisă și greu de citit a moralității umane. Dar, moralitatea n-a lăsat nici un fel de urmă distinctă și specifică în aceste produse obiectivate. Ceea ce înseamnă că trebuie să o presupunem și să o descifrăm *indirect*, din caracterul optim sau degradat al celorlalte niveluri valorice. Întreprindere extrem de dificilă și care nu poate fi făcută direct, așa cum nu se poate înțelege direct cu cineva, un poliglot care *nu* cunoaște *tocmai* limba celui cu care vorbește. Aici trebuie un translator, o referință indirectă și mediatoare, pentru a reface corelația dintre sistemul normelor *extra-morale* care au coordonat acțiunile umane și normele *morale* implicate în aceeași acțiune și pentru a restabili conexiunea nivelurilor valorice ale manifestării obiectivate, între care toate „se văd” și își păstrează urma în obiect, cu excepția celui moral, care este implicat și mut, dizolvat în celelalte. Evident, nu este vorba de a găsi aici proprietăți morale ale *obiectului* făcut de om, ceea ce ne-ar conduce la o ipoteză magică sau fetișizantă asupra moralei, ci de a descoperi în produsul unui proces strategia normativă a procesului, care s-a cristalizat în produs. Cu diferențe de nuanță inerente, situația este aceeași și pentru normele juridice sau politice și, în general, pentru normele care reglează *direct* relațiile umane, sau le reglează *indirect*, prin reglarea tipurilor de acțiuni și activități desfășurate în cadrul unor relații.

Dacă produsul manifestării n-are proprietăți intrinseci morale, înseamnă că moralitatea nu poate fi căutată și găsită decît într-un continuu prezent care o încorporează și o duce cu sine, restructurînd-o; ea este vie și elocventă doar la nivelul mereu actual al relațiilor umane,

iar istoria ei poate fi refăcută pentru că este Incorporat! în **calitatea actuală** a acestor relații. Tu aCMt HM, M poate spune că moralitatea nu este prezentă real decât la nivelul relațiilor *wmane*, sau al manifestărilor umane, în măsura în care ele angajează direct sau Indirect, dar întotdeauna actual, relațiile umane. Dacă moralitatea nu poate fi găsită direct în obiectivările umane cristalizate, ea nu poate fi căutată legitim nici în lumea lui „trebuie”, care e proiectat doar în viitor și este numai posibil. Dar această problemă a angajat deja tema *timpului moral*, asupra căreia nu insistăm aici. Încheiem paragraful, fixînd distincția între manifestări cu caracter *dominant* moral și manifestări cu caracter *subsidiar* moral — și unele și altele angajînd și exprimînd relații umane ca relații morale —, distincția dintre ele fiind, evident, una de grad și de accent, nu o opoziție. Nivelurile valorice ale manifestării morale apar în această prezentare abstractă ca niveluri consonante, sau solidare. În anumite situații determinate, ele pot însă deveni concurențiale sau contradictorii, după cum vom vedea mai încolo.

3.4.3. Nivelurile **G-P-I**. Dacă luăm acum în considerare doar nivelul intrinsec sau specific moral al manifestării, acesta — ca și celelalte, de altfel —, poate fi descris după schema general-particular-individual (G-P-I), schemă care, printre altele, poate indica *gradul* valorii morale și coliziunile sau conflictele valoric-morale ale manifestării. Manifestarea morală este, pe de o parte, expresia unei subiectivități și, la limită, a unei individualități (I), dar angajînd o relație umană — și cuprinsă fiind într-un sistem de relații sociale — este transsubiectivă și transindividuală. Atît la nivel de motivație (de ce?), cît și la nivel de finalitate (pentru ce?), manifestarea implică o serie de factori și, respectiv, de finalități care pot fi disociate după criteriul G-P-I. Tot exemplul analizei pe care Marx o face înstrăinării ne poate oferi o bună „cheie” pentru operarea acestei diferențieri. Marx arată că, în procesul activității sale, muncitorul se simte *înstrăinat* de propria sa *activitate*, care nu-l solicită interior, ci îl constrînge și îi apare ca un „blestem”. Această realitate dură a muncii a fost, de altfel, subliniată în mitul biblic al „izgonirii din rai”, în „valea plîngerii”. în

munca sa, muncitorul nu se simte la el acasă, nu se simte „om”, ci „animal”: „umanul se animalizează” (Marx). Muncitorul se simte om numai atunci cînd nu lucrează, deci în exercițiul funcțiilor sale animalice: cînd mănîncă, bea, procrează; „animalicul se umanizează” (Marx). Este evident că la nivelul motivațiilor muncii a intervenit

0 disociere, o contradicție și „intorlocare” a nivelurilor 1 și P-G. Ceea ce se răsfrînge în structura produsului manifestării, care nu-l exprimă complet pe om și care nu-i aparține, ci devine „marfă abstractă” și „capital”. Valorificînd analizele lui Marx în planul reflecției etice: manifestarea are motivații individuale — căci este opera și expresia unei *individualități* —; ea are și motivații extraindividuale, tot pe latura subiectului, căci subiectul însuși este expresia unor „*relații sociale*”, care l-au generat; această bivalență reapare în manifestarea care, pe de o parte, îl exprimă ca pe un *subiect social*; bivalența se răsfrînge mai departe în *finalitatea* manifestării care, pe de o parte, este „utilă” pentru subiect, iar pe de altă parte este *utilă* pentru altcineva, este utilă proprietarului, întrucît intră în posesia lui. În condițiile proprietății private, această bivalență devine o *contradicție* care poate fi exprimată astfel: avînd o utilitate *socială* în sens larg, manifestarea este un mod de înstrăinare dublă: ea îl înstrăinează și pe muncitor de propria, sa esență umană, dar și pe opusul sau oponentul său (de aceeași esență umană); în ultimă instanță, manifestarea îi *înstrăinează* pe unul față de altul, căci în aceste condiții (relații) de lucru ei nu se înfîlnesc ca oameni, ci ca *adversari*, prin rolurile lor *sociale* opuse. Dincolo de analizele lui Marx și în prelungirea lor, vom spune: orice manifestare este determinată de motivații și finalități, atît individuale (I), cît și extraindividuale (P-G). Cele două serii de motivații și finalități *pot* intra în *conflict*, conflict care marchează configurația *intrinsecă* a manifestării, în astfel de situații, manifestarea este o *expresie* incompletă și unilaterală a subiectului și devine *mijloc* pentru afirmarea lui unilaterală, indiferent dacă această unilateralitate este nevoia de a *supraviețui*, sau nevoia opusă, de a *avea* cît mai mult. Modelul uman neînstrăinat, schițat de Marx, echivalează — din punctul de vedere care ne interesează aici — o resolidarizare (ținînd de motivație, finalitate și structură a manifestării) a ni-

velurilor G-P-I. Spus pe scurt: în activitățile și manifestările cu caracter social (P-G), omul trebuie să se manifeste *liber* și să se afirme ca individualitate (I); invers, manifestărilor din timpul liber, nesocial, deci manifestările spontan individuale (I) trebuie să fie și să rămână umane și cu semnificație valorică socială (P-G). Aceasta înseamnă că la nivelul relațiilor, oamenii trebuie să se întâlnească, indiferent că e vorba de manifestări sociale sau individuale — de timpul social de muncă sau de timpul liber —, în calitate de oameni [(G-P-I) *-(I-P-G)] și nu ca individualități egoiste, și nici ca „funcții economice personificate” sau ca „măști sociale” (Marx).

Unei laturi esențiale a acestei probleme complexe Hegel i-a consacrat (*Fenomenologia spiritului*) o analiză magistrală. Fără să intre — așa cum o vor face clasicii marxismului — în analiza contradicțiilor tipice ale manifestărilor sociale și umane reale, Hegel a arătat însă că orice manifestare îl exprimă pe individ, și ca *individualitate*, clar și ca *esență umană*. El a pus în evidență una dintre consecințele pe care le poate avea această bivalență în planul *aprecierii*, analizând relația dintre „conștiința care acționează” și „conștiința care judecă”, temă asupra căreia vom reveni.

Marx a pus în evidență clară contradicțiile manifestării — la nivel de motivație, structură, finalitate — după schema G-P-I. Această contradicție — la niveluri regionale și în cazuri individuale — persistă încă în viața noastră morală. Să dăm un exemplu limită.

Principialitatea este o calitate *moral-politică* de valoare excepțională în viața noastră, ea fiind menită, printre altele, să optimizeze relațiile umane într-un sens echitabil. Dar în numele: principialității, în unele situații, unii subiecți acționează nu numai pentru finalitatea ei valorică și socială — care este avută în vedere de către subiectul în cauză —, ci și ca *mijloc* instrumental pentru afirmarea individualismului, de pildă sub forma *parvenitismului*. Este evident că în astfel de cazuri, principialitatea îl exprimă incomplet pe subiect, îl exprimă unilateral, sau, mai exact, îi exprimă unilateralitatea sa, ea devenind o expresie dezirabilă social, dar formală, a individualismului disimulat. Această motivație dublă și echivocă își lasă amprenta — indiferent că ea se vede sau nu — asupra valorii *intrin-*

seci a principialității. Departe de a fi ca „apa Iordanului” — care nu face bine, dar nici nu strică — „întorlocarea” (Marx) motivațiilor alterează principialitatea, forțând-o pînă la limita unei scheme instrumentale pentru uzul propriu și, de fapt, o convertește în pseudoprincipialitate și, în esență, în lipsă de principialitate, ceea ce are efecte negative asupra contextului. Dar, acest exemplu, ca și altele, angajează tema înstrăinării morale, despre care am vorbit deja și asupra căreia vom mai reveni în diverse contexte de analiză.

Găsim însă aici prilejul să-i facem încă o dată dreptate lui Kant. După cum am mai menționat, departe de a fi doar construit și postulat „în abstracto”, *imperativul categoric* distilează ceea ce este pur moral, atît în normele morale, cît și în conștiința morală. Imperativul categoric este distilat, printre altele, printr-o analiză de tip *fenomenologic*; și, de fapt, fenomenologii (Husserl însuși) au văzut în metoda „analizei transcendente” o prefigurare a „analizelor fenomenologice”. Kant a plecat de la premisa că, în activitatea lor concretă, oamenii acționează din *diverse* motive, care sînt *coexistente*: și din *plăcere*, și din *interes*, și din *datorie*, ... etc. El n-a făcut decît să discrimineze valoric între aceste motive, arătînd că motivația valorică a *datoriei* este singura legitimă sub raport moral, ea trebuind să primeze. Dar această afirmație nu exclude deloc posibilitatea reală — pe care Kant a avut-o explicit în vedere — ca acțiunea din *datorie* să se însoțească cu celelalte două motivații: *plăcerea*, *utilitatea*. Goethe și Schiller l-au ironizat o dată pe Kant și imperativul său, glumind (glumă bună de altfel), cam așa: „Mi-aș ajuta prietenul, dar pentru că aceasta îmi face plăcere, n-am să-l ajut, pentru a nu încălca imperativul pur al datoriei”. La această ironie, care-și are miezul și tîlcul ei, Kant ar fi putut răspunde: ajutorul pe care-l dau prietenului — chiar cu multă plăcere — are caracter moral nu pentru că îl dau cu *plăcere* sau întrucît i-l dau *prietenului* meu, ci pentru că *i-l dau* eu ca prieten, dar mai întîi ca *om*. Așadar, Kant, în analiza sa, nu elimină motivațiile extraimperative, ci le *disociază* valoric, considerînd că motivațiile ce țin de „plăcere” sau de „interes” sînt secundare și trebuie să rămîină secundare, funcționale, subordonate valoric imperativului categoric, datoriei.

3.4.4. Previzibil și imprevizibil. Orice mnul. i. . . i. precedată de și mediată print-un *scop*, care este proiția ei mintală viitoare. Scopul diferențiază manifestam» umană de orice alt tip de manifestare animalică, după cum sublinia Marx în *Capitalul*. Elaborarea mintală a scopului presupune, pe de o parte, elaborarea *strategiei* acțiunii, cu toate mijloacele ei, pe de altă parte, evaluarea *consecințelor* sau efectelor pe care le antrenează realizarea scopului. Facem abstracție de faptul că prima consecință, vizată conștient, a scopului, este rezolvarea sau dezlegarea „unei probleme” (John Dewey).

Elaborarea strategiei și evaluarea efectelor sînt procese mintale care se bazează pe integrarea unor elemente *previzibile* într-un context cunoscut și prevăzut. Dar desfășurarea efectivă a acțiunii, a manifestării în genere, întîmpină o serie de elemente reale *imprevizibile*, atît la nivelul strategiei concrete *desfășurate*, cît și la nivelul *efectelor* pe care le angajează sau le declanșează în continuare scopul realizat. Elementele imprevizibile care pot să apară pe parcursul acțiunii pot fi tratate diferit; ele sînt sau pot fi *integrate* în strategie, aceasta păstrîndu-și „liniile” principale de orientare și scopul constant; ele pot însă determina *remanierea* strategiei și păstrarea scopului; ele pot, în sfîrșit, determina *remanierea* strategiei în totalitatea ei, dar și a scopului, ceea ce echivalează cu renunțarea la scop sau cu amînarea lui. Dacă aceste modificări sînt posibile în cursul desfășurării acțiunii conștiente, în schimb, scopul realizat efectiv poate avea și consecințe ulterioare sau secunde pe care subiectul nu le-a prevăzut și pe care nu le mai poate restrînge, elimina, sau limita. În desfășurarea acțiunii, ca și în efectele ei, apare deci *neprevăzutul*, imprevizibilul. Vom distinge două tipuri fundamentale de elemente imprevizibile sau neprevăzute; unele ce țin de „hazard” sau în-tîmplare (factori aleatori) și altele ce țin de *necesitate*. Despre elementele de „hazard”, Aristotel a vorbit în *Fizica*, simplu și adînc: „norocul” este o *întimplare* fericită care apare în viața și acțiunea umană, iar nenorocul este tot o *întimplare*, dar nefericită, care apare în același context. Elementele imprevizibile ce țin de necesitate prezintă, în ciuda aparențelor, un caracter mai complex și mult mai important decît cele ce țin de întimplare. Iată cîteva modalități în care *necesitatea* nepre-

văzută a fost reprezentată sau gândită în istoria reflecției etice spontane sau sistematice.

O primă reprezentare, mitică, este aceea a *destinului* implacabil, pe care omul nu-l cunoaște și care-i determină din umbră cursul vieții. Cazul cel mai reprezentativ pentru relația dintre acțiunea umană și destin îl înfățișează, fără îndoială, tragedia lui Edip: el își cunoaște destinul, care i s-a prevăzut și, deci, îl prevede; folosește toate mijloacele pentru a-l ocoli; și tocmai încercând să scape de destin, el cade în plasa destinului implacabil, în acest context cultural și spiritual apare adîncă și subtila temă a *vinovăției fără vină*, ilustrată exemplar de tragedia lui Edip și analizată cu o subtilitate uimitoare de către Aristotel, atît din punct de vedere estetic (*Poetica*), cît și din punct de vedere moral (*Etica nichomahică*). Celebra tragedie sofocleană este considerată de Aristotel ca un model, ca o paradigmă a *situației tragice* pure, și aceasta pentru că Edip este și *vinovat* și *nevinovat*. Este vinovat, pentru că, *efectiv*, își ucide tatăl și se căsătorește cu mama sa. Dar este și nevinovat, pentru că, făcînd ceea ce face, *nu știe* de fapt ce face. El știe că ucide un străin și se căsătorește cu o regină, fără să-l identifice în străinul acela pe tatăl său și în regină pe mama sa. Această temă estetică de esență tragică este reluată, după cum notam, în *Etica nichomahică*, în care geniul Stagiritului intuiește, pentru prima dată, într-o formă clară și explicit exprimată, problema relației dintre *conștient* și *inconștient*, respectiv, dintre prevăzut și neprevăzut, punîndu-le în corelație cu vinovăția și nevinovăția. Prin datele și întreaga sa structură, situația lui Edip este tragică, pentru că angajează ceea ce s-a numit *vinovăția fără vină*, el fiind în același timp și în egală măsură *responsabil* și *neresponsabil* pentru faptele sale. Măreția personajului constă în faptul că el își asumă pînă la capăt partea de *vinovăție* din *vina fără vină*, își asumă destinul *imprevizibil* ca *previzibil*, ceea ce n-a putut fi înțeles, ca și cum *ar fi putut fi* înțeles totuși.

Marx observa profund și just: „destinul este necesitatea neînțeleasă”. Ideea necesității neprevăzute apare într-o modalitate interesantă în gîndirea hegeliană, în așa-numita temă a „vicleniei istoriei”. Hegel afirmă că în istorie indivizii sînt angajați în realizarea unor scopuri particulare, pe care le simt ca fiind ale *lor* și pe

care le urmăresc cu tenacitate, căci oamenii acționează din *interes* și *pașiune*, și nu de dragul *datoriei pure*. Dar, ceea ce rezultă din acțiunile indivizilor, din totalitatea scopurilor lor realizate este societatea și istoria, care nu este decât *Rațiunea universală*, este ceea ce se realizează obiectiv. Hegel mai spunea că *Rațiunea universală* este „vicleană”, pentru că pune în fața indivizilor scopuri particulare ca pe niște „momeli”; indivizii cred că realizând aceste scopuri se realizează pe ei, că ei își ating în acest fel interesele; dar ei nu-și dau seama că pe această cale *Rațiunea* se realizează pe sine și că indivizii (cu scopurile lor) nu sînt altceva decât „instrumente ale *Rațiunii*”, elemente ale strategiei ei vicleane. Hegel recurge la o comparație plastică: într-un mușuroi de cîrțițe, fiecare cîrțiță, oarbă fiind, „lucrează” în galeria ei individuală; nici una nu vede ce fac celelalte; ce rezultă în final este *arhitectura* „rațională” a galeriilor, pe care nici una dintre cîrțițe nu a pre-văzut-o și nu o vede.

Tema respectivă a fost preluată și regîndită pe alte baze teoretice de către clasicii marxismului. Putem insera aici celebrul model al „paralelogramului forțelor”, elaborat de Engels, model potrivit căruia: P_1 vrea, potrivit unui scop al său, să facă *ceva*; P_2 vrea, și el, potrivit unui *alt* scop al său, să facă *altceva*; ceea ce rezultă însă din acțiunea lor este ceea ce n-a vrut și n-a prevăzut nici P_1 , nici P_2 . Aceasta, pentru că acțiunile lor nu sînt *izolate*, ci interferează; ele sînt, fără ca ei să știe și să vrea, o *interacțiune*. Marx formula în același sens expresia profundă: „Ei o fac dar nu știu”; și amîndoi clasicii au vorbit despre „inconștiența acțiunii conștiente”.

Ce sens are această expresie aparent paradoxală? Pe de o parte, oamenii se comportă ca ființe conștiente și desfășoară conștient activitățile lor particulare; în acest sens, oamenii sînt creatorii propriei lor istorii. Pe de altă parte însă, în activitățile lor, oamenii sînt conduși de legile vieții sociale și de istorie, pe care nu le cunosc și nu le conștientizează ca atare, ca legi. „Inconștientul” la care se referă clasicii este deci domeniul obiectiv al legilor pe care oamenii nu le conștientizează ca atare, deși ei acționează în temeiul lor. Pentru că nu sînt cunoscute de către oameni, ele nu sînt stăpînite și controlate, astfel că aceste legi acționează *spontan*, deci determină prin activitatea umană produse și efecte pe care

oamenii nu le prevăd și nu le vor. Dar limitarea „spontaneității” negative la scară socială și edificarea unei societăți armonioase, în care *normativitatea* capătă caracter social, generalizat în toate relațiile sociale și în toate tipurile de activități, este *baza* largă și temeinică pentru limitarea, la nivelul vieții *indivizilor*, a imprevizibilului negativ, a hazardului rău. Dacă însă „spontaneitatea” nu poate fi eliminată complet la nivelul global al vieții sociale, cu atât mai mult ea nu poate fi eliminată complet din viața *concretă* a indivizilor, care este la un anumit nivel al ei și un șir de „întîmplări” la care indivizii se raportează *selectiv* și *activ*. Așadar, contradicția sau bivalenta „previzibil” — „imprevizibil” se păstrează în desfășurarea oricărei manifestări umane; natura, aria și soluțiile date imprevizibilului fiind diferite după natura societății și după natura concretă a vieții oamenilor. Această dihotomie este extrem de importantă pentru elaborarea categoriei morale a *răspunderii*, ca și pentru următorul moment al „faptului moral” — „aprecierea” (A). Anticipînd, vom fixa aici două axiome etice.

În primul rînd, subiectul, ca subiect conștient, este responsabil și poate fi tras la răspundere pentru faptele dorite și *prevăzute* de el, ca și pentru efectele *previzibile* ale manifestărilor sale.

Pe de altă parte, și în al doilea rînd, există un prag sau un nivel socialmente posibil și necesar al previzibilității, *nivel* elaborat spontan de colectivități, pe baza experienței de viață. Acest nivel trebuie însușit — și, în consecință, asumat — pe baza experienței, prin educație, cît și prin cunoașterea normelor și legilor, ca moment al procesului de educație a oamenilor.

Desigur, cele două axiome sau postulate etice fixează *limitele* unei *măsuri*. Dar, la limitele acestei măsuri — în planul vieții practice — apar *situații-limită* care sînt soluționate diferit, deși în același sens, în aprecierea juridică și în cea morală.

3.4.5. Antinomiile valorice. Întrebuițăm expresia „antinomie” prin înțelesul său laiteit dialectic, nu kantian. În accepție kantiană, antinomia este alcătuită din două enunțuri (care definesc determinații reale) cu sens opus: ambele fiind *la fel* legitime sau întemeiate, rezultă —

în interpretarea kantiană — că, de fapt, nici unul dintre ele nu este legitim sau întemeiat. Spre exemplu, în *Critica rațiunii pure*, Kant arată că se poate demonstra și teza că „lumea este infinită”, dar și teza că „lumea este finită”, de unde ar rezulta că ambele teze fiind demonstrabile, nici una dintre ele nu este riguros validă. Kant „dezleagă” în felul său antinomiile pe care le „pune”, dar ideea de „antinomie” este asociată tradițional cu nota de paradox insolubil. Nu recurgem — deși o subînțelegem tacit — la expresia de contradicție dialectică, deoarece — trecînd peste faptul că și această categorie este destul de schematic elaborată în materialismul dialectic — categoria de „contradicție dialectică” are o semnificație preponderent ontologică. Or, „antinomia — care nu este decît o varietate a „contradicției dialectice” — are avantajul că indică, în același timp, atît natura *obiectiv* contradictorie a unei realități, cît și *expresia* acestei contradicții reale în planul cunoașterii și (sau) al evaluării. Pe scurt spus, în această accepție non-kantiană: categoria de „antinomie” are și o valoare, o semnificație *ontică*, și o implicație *euristică*. Acum, antinomiile valorice ale manifestării angajează atît *calitatea* intrinsecă, structurală, a faptelor, cît și *calificarea* lor în planul evaluării, după criteriile bine (B) — rău (R). Aceste determinații (B-R) le folosim deocamdată prin semnificația lor nemijlocită, spontan-reflexivă — a simțului comun —, deoarece mult mai tîrziu vom putea să definim tehnic și relativ satisfăcător *esența* lor. Iată cîteva modalități antinomice ale *valorii* manifestării:

3.4.5.1. *Antinomia referențială*. În primul rînd, o manifestare *pare să fie* în același timp și *bună* și *rea*, în două sisteme diferite sau opuse de referință. Avem în vedere în acest prim caz — cel mai general — manifestările cu caracter amplu, social și istoric. Aceste manifestări (acțiuni, activități) exprimă și angajează *interesele* grupurilor sociale și în special ale claselor sociale. Exemple simple, uzitate, de largă circulație: o grevă este efectiv *bună* pentru interesele unei clase (clasa muncitoare) și este efectiv *rea*, pentru interesele clasei opuse (dominantă). Cînd spunem ca este *efectiv* și *bună* și *rea*, am căzut deja într-o antinomie-paradox. Această antinomie poate fi, desigur, prilejul unei dispute colocviale — între

cei angajați în apreciere —, după cum ea poate deveni pentru teoretician și un prilej și un pretext de sofistică și relativism. În aceste situații, cu semnificații sociale și istorice largi, există însă două criterii consecutive și sigure de decizie univocă: caracterul progresist sau retrograd al *claselor* venite în conflict și, mai larg, criteriul *progresului* social-istoric. Un caz literar clasic care ilustrează trecerea de la această antinomie *decidabilă* — prin cele două criterii — la antinomia greu decidabilă îl reprezintă nobila Antigonă din tragedia lui Sofocle. Hegel a înclinat să vadă în conflictul angajat între Antigonă și Creon un caz pur tragic, întrucât Antigonă reprezintă interesele *legitime* ale relațiilor normative gentilice, pe când Creon reprezintă interesele la fel de *legitime* ale *statului*. Cazul este atât de complex, încât a fost și va rămâne încă multă vreme controversat, ca și procesul lui Socrate. Marx a înclinat să dezlege antinomia — recunoscând însă calitatea *tragică* a conflictului —■ în defavoarea Antigonei, deoarece ea reprezintă interesele unei forme de organizare socială *inferioară* celei statale. Problema se complică însă, dacă avem în vedere că: statul a reprezentat și un progres, dar și un regres în raport cu organizarea gentilică a societății — absența proprietății private, prezența relațiilor de colaborare —, relațiile de familie și de sînge nu sînt abandonate în cadrul organizării statale, rămînînd și aici legitime și legitimate de stat; în sfîrșit, regele Creon reprezintă, pe de o parte, legile și interesele statului, dar pe de altă parte el este și un *tiran*, depășindu-și atribuțiile de reprezentare. După cum spuneam, cazul rămîne deschis și aceasta cu atât mai mult cu cît angajează distincția — prezentă și în opera de artă și în viața reală — dintre *personalitate* și *interesele* pe care le reprezintă; iar în acest sens putem spune că există interese superioare, care sînt prost reprezentate și apărute de către individualități, după cum, invers, există interese discutabile și condamnabile care pot fi reprezentate și apărute magistral de alte individualități (așa-numite „personalități negative”). Problema se pune în termeni relativ asemănători și pentru cazul Socrate, asupra căruia vom reveni în alt context. Ambele cazuri fac trecerea de la antinomia care *poate fi dezlegată* printr-un criteriu mai ge-

neral decât situațiile concrete ale manifestării, la a doua antinomie sau tip de antinomie.

3.4.5.2. *Tragicul sau antinomia intrinsecă*. Aceasta este antinomia potrivit căreia o manifestare este *intrinsec* contradictorie, este și bună și rea, în același timp. Este evident că în această situație, aprecierea sau calificii sa faptei trebuie să vină tot din două perspective, angajând deci două interese opuse, căci manifestarea ca ghem de corelații este angajată în context, angajată de context și angajează contextul, atât pe latura practicii, a efectelor ei, cât și pe latura evaluantă a aprecierii valorii ei. Aceste cazuri sînt de regulă particulare și sînt destul de puțin frecvente. De obicei, ele întrețin substanța proceselor de conștiință în vasta viață cotidiană și sînt domeniul de referință privilegiat al eticienilor impresionisti. Vom lua două situații-limită.

Dacă într-un lagăr se organizează o evadare, potențialul delator este sacrificat, chiar dacă fusese un prieten bun. Desigur că moartea lui este și un *bine* și un *rău*. Situația se poate complica: binele devine și mai bine dacă evadarea reușește, răul devine și mai rău dacă evadarea nu reușește. Aici, am fi înclinați să gîndim statistic și etic în același context, spunînd: a murit *unul* și au scăpat mai *mulți*. Dar nu se mai poate decide la fel de ușor în situația în care cineva se sacrifică singur și deliberat pentru interesele celor mulți, ale celor apropiați, ale colectivității: binele este aici perfect bun, și răul este perfect rău, căci a murit cel mai nobil. Dacă sacrificiul lui nu antrenează efectele scontate de el, atunci situația tragică atinge una dintre limitele ei posibile: *absurdul*, o variantă a absurdului. S-a discutat îndelung și se va mai discuta dacă doparea cu informații false a membrilor din rezistența franceză — pentru ca sub torturi aceștia să mărturisească *cîstit* o informație falsă, derutantă pentru naziști — a fost un procedeu legitim sau nu. Vom discuta însă această situație cînd vom trata despre *compromis*. Pe orice ramură a balanței am apăsă aici, ea nu înclină definitiv nici într-un sens, nici în altul, și situația — aceasta, și toate celelalte posibile — rămîne *tragică*; contradicția lor era necesară și contradicția este *propria lor dezlegare* sau soluție. O varietate a acestor situații de manifestări sînt cazurile *conflictuale*, care oferă materia privilegiată și exclusivă de analiză a eticieni-

lor existențialiști. Vom vedea cu altă ocazie că aceste situații sînt tratate unilateral, deoarece și în principiu; din totalitatea manifestărilor umane sînt alese de către existențialiști doar cele conflictuale; acestea sînt considerate singurele reprezentative pentru „condiția umană”; de fapt, multe dintre ele comportă o decizie univocă, sau din partea subiectului acțiunii, sau din partea unui observator extern, potențial angajat în situația descrisă, și, deci, numai *unele* dintre situațiile „conflictuale” (Sartre) sînt autentic *tragice*.

3.4.5.3. *Antinomia nivelurilor valorice*. Am pus pînă în prezent problema nivelurilor valorice ale manifestării în două contexte. În prezentarea abstractă a „faptului moral”, am dat exemplul „sustragerii din avutul obștesc”, faptă care are mai multe semnificații: economică, juridică, politică, morală. Toate aceste semnificații, diferite calitativ, sînt *consonante* pentru că sînt valoric *negative*, adică, sînt antivalori. într-un exemplu cu sens valoric opus, — „o raționalizare”, o „invenție” — semnificațiile valorice își păstrează *diversitatea* calitativă a nivelurilor, dar ele sînt consonante sau solidare, întrucît sînt valoric *pozitive*, sînt *valori*. Apoi, prezentînd în acest capitol nivelurile valorice ale manifestării în genere, le-am prezentat *neutral*, fără să le calificăm pozitiv sau negativ. Această prezentare neutrală — pentru că este abstractă, vizînd manifestarea în genere — lasă în suspensie calificarea axiologică a nivelurilor: se subînțelege că ele pot fi și pozitive (în cazul unor manifestări), dezi-rabile deci, dar și negative (în cazul altor manifestări), deci indezirabile; „suspendarea” judecății noastre axiologice implică ambele posibilități în ordinea realului. Este evident acum că aici mai apare și o a treia posibilitate sau modalitate valorică a manifestării: unele niveluri ale manifestării pot fi pozitive, iar alte niveluri (ale aceleiași manifestări) pot fi negative; aici apare antinomia *valorică* a nivelurilor manifestării sau antinomia *nivelurilor* valorice. Această antinomie complexă, dar transparentă, se instituie pe fundalul unor contradicții *inframorale* — proprii „fundamentului profan” (Marx) al vieții sociale — și se cristalizează, la limită, ca o concurență sau conflict între formele conștiinței sociale. Întrucît această temă o vom relua în analiza relației dintre *morală* și *alte* forme ale conștiinței sociale (voi. II), ne vom rezuma aici

la indicarea câtorva linii ale problemei și la inserarea câtorva exemple.

Una dintre cele mai concludente contradicții ale vieții sociale bazate pe proprietatea privată și pe relații sociale de inegalitate — perenă în timp și răspîndită ca arie — este contradicția dintre *drept* și *morală*. Vinovăția — expresie a răului — poate fi *morală* sau *juridică*: vinovăția juridică este forma-limită sau forma gravă a unei vinovății morale. Totuși, apar situații în care o manifestare poate fi calificată în mod opus în cele două sisteme de referință axiologică. Iată numai cîteva exemple oferite de literatură și viață. Un caz clasic îl constituie Alfredo, din piesa lui Durrenmat *Pană de automobil*. Alfredo este un proprietar, soț și tată, care trăiește o viață fericită și se simte cu conștiința curată. Într-o zi, întorcîndu-se spre casă dintr-o călătorie de afaceri, are o pană la automobil. Înoptează într-o casă străină, unde se întâlnește cu niște juriști pensionați, care-i propun un joc de societate: „jocul de-a tribunalul”, în care el acceptă rolul de inculpat. Jocul de-a tribunalul scoate încet la suprafață o vinovăție gravă și *disimulată* a lui Alfredo: o crimă cu premeditare. Peste noapte, Alfredo, care era pînă atunci cu conștiința perfect împăcată, se sinucide. Aflăm că, atunci cînd fostul șef și colaborator al lui Alfredo a suferit un atac de cord descoperindu-l *întîmplător* pe Alfredo în flagrant delict cu tînăra lui soție, tribunalul *real* a deschis o anchetă, dar l-a găsit nevinovat, din lipsă de probe materiale. Dar procurorul diabolic din „jocul de-a tribunalul” i-a dovedit lui Alfredo că „întîmplarea” nu a fost întîmplătoare și că, *pre-meditînd* crima, Alfredo și-a disimulat perfect sieși propria sa intenție. Deci, o vinovăție juridică scapă tribunalului real, fiind descoperită de „tribunalul-joc”, ai cărui membri pleacă de la axioma, că *nu există nici un om nevinovat*. Vom reveni asupra acestui caz. Iată și două situații care înfățișează un conflict valoric cu o semnificație opusă. Mersault din *Străinul* lui Camus este acuzat de către procuror de crimă cu premeditare, iar rechizitoriul lui ne înfățișează în persoana „străinului” un „monstru” de imoralitate. Dacă-l analizăm însă obiectiv, caracterologic, Mersault ne prezintă mai degrabă un caz de *amoralitate*, fiind stăpînit de sentimentul intim și intens al unei „tandre indiferențe în fața existenței”, cri-

m. i ia rwtlâ avlnd <îteva rădăcini psihologice și contex-*lii*.iN-, nefiind făcută de fapt cu premeditare. Totuși, vinovăție lui este exagerată pînă la o limită grotescă de către procuror. Cel mai reprezentativ personaj în acest sens este K, din *Procesul* lui Kafka. El este acuzat de un tribunal „real-fictiv” pentru o vinovăție pe care nu o cunoaște nici în momentul morții sale.

Evident, cazurile înfățișate sumar aici angajează în mare măsură teoria *aprecierii*, dar manifestările sînt ele însele *contradictorii*, și pe această contradicție obiectivă a *faptelor* se întemeiază dihotomia, dilatată pînă la contradicție, a evaluărilor morale și juridice. Procesul de la Niirenberg ne-a înfățișat cele mai numeroase și variate cazuri în care vinovăția morală și vinovăția juridică a acuzaților au fost justificate de către apărare prin invocarea „datoriei executării ordinelor”, ceea ce a scos în evidență, retroactiv, divorțul total dintre *moralitate* și ordinea *politico-juridică* a statului totalitar fascist.

Din sfera conflictului valoric dintre morală și *politică* poate fi reținut ca semnificativ — reluînd un exemplu la care ne-am referit — enunțul machiavelic „scopul scuză mijloacele”; dar, în accepția gînditorului și politicianului italian (*Principele*), și nu în interpretarea teoretică și practică sofistă pe care i-au dat-o iezuiții. Ma-chiavelli a înțeles că pentru *apărarea patriei* și menținerea ordinii politice este legitimă folosirea *oricărui mijloace* — se înțelege că și a celor discutabile sub raport moral —, acestea fiind de altfel și mijloacele adversarilor patriei și regimului ei politic. Poate fi invocată aici și teoria „compromisului admisibil” — și deci a *practicii* compromisului admisibil, formulată de Lenin în *Stângismul — boala copilăriei comunismului*.

Din sfera antinomiei nivelurilor moral și artistic putem menționa aici nu numai intuiția platoniciană potrivit căreia arta este o modalitate discutabilă *în măsura* în care ne face să percepem estetic *plăcut* personaje care ne *repugnă moral*, ci mai ales teoria și practica estetizantă a „artei pentru artă”, a artei înțeleasă ca formă *pură*, denudată de orice implicație eteronomă, deci, la limită, *amorală*. Acest conflict — serie de antinomii ale nivelurilor valorice — este o expresie a unei universale *înstrăinări* a vieții sociale, și el nu poate fi soluționat decît în condițiile societății socialiste, în care — pe baza unui

nou tip de proprietate și a unor noi relații social-economice — se realizează omogenizarea treptată a claselor și intereselor lor, ceea ce se exprimă în instituirea treptată a unui sistem *normativ* diferențiat (după tipuri de activități și relații particulare), dar *consonant* sub raport axiologic și *generalizat* la scara întregii vieți sociale, în acest sistem normativ, generat de o nouă *infrastructură*, normele politice, juridice, morale, tehnice etc, păs-trîndu-și *specificul*, sînt *solidare* și tind să elimine complet antinomiile nivelurilor valorice ale manifestărilor, ale vieții sociale și umane.

3.4.5.4. *Antinomia cîmpului valoric social*. Cîmpul vieții sociale și umane în totalitatea lui este alcătuit din manifestări cu semnificație *pozitivă* și manifestări cu semnificație *negativă*, din valori și antivalori, la care se adaugă sau între care se intercalează pseudovalorile și nonvalorile. Departe de a fi iluzii, fapte ce țin deci de apreciere, sau fenomene superficiale, *binele* și *răul* intră în *substanța constitutivă* a vieții sociale și umane. Prin manifestări, această substanță s-a țesut și se țese în continuare, ca *rețea valorică* a vieții sociale. Putem invoca aici unul dintre enunțurile fundamentale, de *relief*, ale *Existenței tragice*, operă de sinteză filosofică și axiologică a lui D. D. Roșea: „existența este și rațională și irațională”, iar granița dintre cele două determinații ale existenței este incertă și mobilă; ea nu se deplasează doar într-un sens, ci se poate deplasa în orice sens: și spre „rațional”, dar și spre „irațional”. Acest postulat fundamental și tulburător poate fi totuși amendat și nuanțat de pe o poziție de gîndire dialectică, atît sub raport filosofic, cît și axiologic. Acest comentariu critic ține locul unei expuneri pozitive a nucleului teoretic din acest ultim paragraf.

Să observăm mai întîi — idee implicată, de altfel, și în enunțul citat, și care se prezintă ca implicată sau explicată în întreaga sinteză filosofică — faptul că „raționalul” și „iraționalul” nu au doar o semnificație cognitiv-epistemologică („cunoscut” — „necunoscut”), ci și una axiologică, desemnînd și „valorile”, respectiv, „antivalorile”.

Să observăm, în al doilea rînd — idee implicată, și ea, în enunțul respectiv — că, între „rațional” și „irațional” nu există o *simetrie*. O contradicție *dialectică* nu poate fi simetrică, întrucît simetria termenilor implică echilibrul

lor, iar echilibrul echivalează cu stingerea devenirii. Contradicția dialectică este o tensiune *orientată* spre unul sau spre altul dintre termeni, sau, în ordinea realului, *împotriva* unuia sau *împotriva* celuilalt. Dacă binele și răul ar fi determinații reale simetrice, progresul moral ar fi discutabil, dacă nu imposibil.

În al treilea rând, D. D. Roșea afirmă că *granița* dintre „rațional” și „irațional” este „*incertă*”. Reținând acest enunț pe latura lui axiologică — el indică de fapt posibilitatea antinomiilor valorice pe care le-am descris —, vom preciza totuși că această „graniță” nu este *incertă*, deoarece, în situații particulare determinate, se pot distinge relativ *cert* și după *criterii* riguroase domeniul valorilor de cel al antivaloarelor, pseudovalorilor și nonvalorilor; operație pe care D. D. Roșea însuși o face în analizele concrete, particulare.

În al patrulea rând, D. D. Roșea afirmă că hotarul, sau „granița” dintre cele două determinații reale „se deplasează”, dar nu se deplasează într-un singur sens, ci în *ambele* sensuri. Formal, această idee poate fi reținută: cazurile de recădere în „barbarie” pe anumite segmente și secvențe ale istoriei o ilustrează. Ca postulat fundamental care vizează existența în totalitatea ei, societatea umană și istoria ei, ideea nu poate fi însă acceptată fără rezerve. Izbucnirea „iraționalului” în istorie, fenomen ce antrenează *regresul moral*, trebuie analizată la nivel particular și contextual. Dincolo de rădăcinile, cauzele, densitatea valorică negativă, efectele exterioare pe care le antrenează prin propagare aceste fenomene negative sînt particulare și trebuie întotdeauna măsurate și evaluate precis. Ele se petrec pe un fond latent de progres și pe un fond valoric atins de un popor sau de o societate, cu toate contradicțiile lor. În cazurile de „recădere în barbarie” — este cazul fascismului, sau al altor perioade de teroare din istoria unor popoare —, această „recădere” nu afectează niciodată complet moralitatea unui popor, sau universul valoric cristalizat al unei societăți, ci le maschează și le comprimă. Înțelepciunea poporului român — supus tuturor vitregiilor istorice — a cristalizat această experiență valorică și acest gând latent optimist și sănătos în zicătoarea despre care Hașdeu afirma că este cea mai reprezentativă pentru experiența și înțelepciunea morală a poporului nostru: „Apa trece, pietrele

rămîn". Dar această problemă angajează deja tema fundamentală a *progresului moral*, de care ne vom ocupa însă într-un alt context de analiză (Voi. II).

3.4.6. Intermezzo istoric (I). Toate contradicțiile manifestării umane (faptei) au prefigurări și soluții variate în istoria gândirii etice și filosofice. Vom evoca aici câteva momente teoretice de relief, referitoare la prima contradicție, cea practico-spirituală.

3.4.6.1. *Paradoxul lotusului*. Preluând imaginea din text, Sergiu Al. George, traducătorul splendidului poem filosofic al inzilor — *Bagavad-gită*, rezumă metaforic semnificația etico-filosofică a poemului în formularea: „paradoxul lotusului care stă în apă și nu este udat”. (*Filosofia indiană în texte*, E. S., București, 1971, p. 34). În carul său de luptă, tânărul rege Arjuna privește oastea imensă a adversarilor, cu care verii săi vin să îi ia tronul; o variantă indică a luptei fratricide dintre elinii Eteocle și Polinie. La gândul masacrului cumplit care va urma, Arjuna este cuprins de groază și este pe punctul de a *renunța* la luptă. Atunci, în carul său de luptă, apare zeul Kṛṣṇa. Poemul se țese din dialogul celor două personaje, dintre care, primul este cel mai nobil dintre oameni, iar al doilea este o ipostază și un avatar al marelui și incoruptibilului Brahma. Momentele-cheie sau punctele de relief care cristalizează înțelepciunea doctrinală a poemului sînt următoarele:

Nu este cu putință renunțarea la faptă, pentru că fapta este înscrisă și prestabilită în ordinea unei determinări naturale; fapta determinată este pregătită de avatarurile anterioare ale sufletului celui ce e pus în fața ei; doar Brahma, incoruptibilul și neclintitul, este dincolo de acest determinism natural al corpului, al materiilor: „Nimeni, niciodată, nu stă măcar o clipă fără să săvîrșească fapte, căci săvîrșește fapte fără să vrea, prin tendințele (guna) născute din natură (prakṛti) (*ibidem*, p. 52). Esențial sub raport moral este însă modul în care făptuitorul *se raportează* la propria sa faptă, și înțelept este: „Cel care vede în faptă nefăptuirea și în nefăptuire fapta”. Această formulare aforistică sună paradoxal, dar are un miez adînc și inteligibil. Tradusă în limbajul nostru, prima ramură a paradoxului ne spune că: manifestarea (fapta) are un conținut inframoral substanțial și energetic, și pe această

latură a ei, ea intră în ordinea determinismului natural, agentul ei fiind, desigur, omul, dar omul ca pură *corporalitate*, ca natură corporală integrată fatal mării naturi și tendințelor ei. Același om este însă și *spirit*, și anume spirit cunoscător; și pe această latură, el se detașează de propria sa faptă, se dezlipște și de faptă și de „roadele faptei”, avînd convingerea că, deși el este făptuitorul, totuși înfăptuirea nu îi aparține și fapta ca rod nu este a lui. „Nu eu făptuiesc ceva; așa gîndește cel concentrat care cunoaște adevărul, atunci cînd vede, aude, atinge, miroase, mănîncă, merge, doarme, respiră .. .” (*ibidem*, p. 60). Dar această dezlipire de propria faptă și de roadele ei este ea însăși o faptă, numai că de alt ordin, și anume de ordin spiritual, ea echivalînd cu un *sacrificiu* al substanțialității faptei materiale și o cufundare prin fuziune în Brahma (stingere a Sinelui în Marele incoruptibil, stingere numită *nirvana*). Așadar, fapta neînăptuită și neînăptuirea ca faptă sînt două momente, două fațete sau ipostaze complementare ale aceleiași fapte, pe care agentul o realizează efectiv, detașîndu-se totodată de ea. Dacă ajunge la acest punct de înțelegere și înțelepciune, înăptuitorul atinge o stare de *indiferență* — un echivalent al apatiei grecești — comună cu neclintirea și cu *netulburarea* lui Brahma. Atunci, înăptuitorul „nu se bucură de ce-i plăcut, nu se sperie de ce-i neplăcut”; el este nepăsător „la cald sau frig, fericire sau durere, cînstire sau dispreț” (*ibidem*, pp. 61; 63). Este evident că această doctrină conține un cert *amoralism*, care a fost, de altfel, speculat de către exegeții europeni ai poemului indic. Amoralism care se definește concis astfel: dacă este realizată condiția interioară a dezlipirii de faptă și de roadele ei, orice faptă este admisă și admisibilă; întrucît *se explică* determinist cu necesitate, prin aceasta ea se și *justifică*. Prin dezlipire ele faptă, act de sacrificiu mintal, toate *faptele* devin, pe latura lor concretă, substanțială, echivalente sub raport valoric, fiind marcate la urma urmei de un vid axiologic: „Precum focul aprins face cenușă din vreascuri, așa și focul Cunoașterii face din toate faptele cenușă”. (*Ibidem*, p. 58).

Poemul indic face o subtilă și clară distincție între „renunțare” și „lepădare”; *renunțarea* la faptă, după cum am văzut, nu este cu puțință; *lepădarea* este însă și posibilă și necesară, căci „lepădarea este părăsirea tuturor fruc-

telor faptelor"; este echivalentul acțional-nonacțional pentru *paradoxul lotusului*.

Definită critic și în limbajul nostru, această mare și reprezentativă doctrină se înfățișează astfel: ea fisurează complexul *practico-spiritual* al manifestării, disociind net între latura substanțial-energetică și cea spiritual-intențională; prima latură este asimilată direct determinismului natural, înțeles ca *fatalism*, neajungându-se aici la tema determinismului social; a doua latură este proiectată în transcendent, care se configurează tot ca o ordine fatalistă de esență spirituală. În limbaj biblic: substanța materială a faptei îi este dată Cezarului, iar aureola ei spirituală îi este oferită lui Dumnezeu. În ultimele și intimele ei articulații, doctrina la care ne-am referit propune un *etos* al *neutralității* în ordinea moralului, un *etos* al angajării până la identitate (ceea ce marchează la limită extincția angajării) în ordinea transcendentă, doctrina stînd sub principiul etic fundamental al *renunțării*, în accepția pe care am dat-o într-un capitol anterior acestui termen. Dar complicațiile și implicațiile delicate ale doctrinei nu-i afectează măreția simplă și reprezentativitatea, ca valoare culturală.

3.4.6.2. *Tehnica dirijării intenției*. Natura mixtă, *practico-spirituală* a manifestării umane, pe latura contradicției nondialectice și antivalorice a ei, capătă o soluție subtilă dar profund imorală în așa-numita „tehnică a dirijării intenției”, elaborată în cadrul doctrinei etice iezuite. Cu această doctrină pseudocreștină și cu această tehnică diabolică a polemizat Blaise Pascal în ale sale *Scrisori provinciale*. Pascal și-a defășurat polemica împotriva părinților iezuiți (Molina, Escobar, ... etc), pe de o parte de pe poziția moralei creștine în varianta ei originală, evanghelică, și pe de altă parte, de pe poziția bunului-simț și a rațiunii. Din critica sa purtată cu verticalitate etică și scilicet veră pot fi reținute elemente valabile și pentru poziția noastră de gândire. Aici ne interesează doar esența „tehnicii dirijării intenției”, expusă și criticată de către Pascal mai reprezentativ în *Scrisoarea a șaptea*.

Părinții iezuiți s-au văzut puși în fața unui conflict; ei și-au propus să concilieze ceea ce nu putea și nu poate fi conciliat printr-o soluție morală: cerințele moralei *religioase*, pe de o parte, și interesele și pasiunile *lumești*, pe

de altă parte (e vorba de lumea feudală, cu regulile ei laice, și de cea burgheză, în ascensiune).

Morala religioasă proclama ca principiu definitoriu al ei *iubirea*, ceea ce, în formularea apostolului Pavel, se traducea prin a nu răspunde la rău prin rău: „să nu răsplătești răul cu rău”. Pe de altă parte, potrivit „legilor” lumești, profane, „nimeni nu poate suporta injurii fără a căuta să obțină satisfacție, adesea chiar prin moartea vrăjmașilor”. Suportarea injuriei este un fapt particular. Dincolo de el, în formă generalizată, putem citi: lezarea oricărui interes. Paterii iezuiți cred că pot rezolva această incompatibilitate (un fel de a concilia capra cu varza) prin tehnica dirijării intenției. În ce constă această tehnică, exprimată în limbajul nostru? Am văzut că orice manifestare are mai multe motivații, mai multe finalități, respectiv valențe. Ele pot fi consonante sub raport valoric — indiferent de natura lor concretă, particulară —, dar pot fi și nonsolidare valoric, atunci când unele sînt dezira-bile, altele indezirabile. Se presupune că *toate* aceste motivații și finalități, împreună cu *discriminarea* lor valorică, sînt prezente în câmpul conștiinței: subiectul știe care motive, respectiv finalități (*intenția* este o unitate sau o sinteză între motivul interior și finalitatea exterioară), sînt îngăduite și care sînt interzise. Or, tehnica dirijării intenției decurge astfel: motivul indezirabil trebuie deplasat din sfera *conștientului*, în zona subconștientului sau *inconștientului*, prin ignorare sau amnezie, acest motiv trebuind să fie considerat ca neesențial, sau chiar ca inexistent; în sfera *conștientului* trebuie păstrate doar motivele și finalitățile dezirabile. În acest caz, fapta, oricît de odioasă ar fi ea, se certifică valoric, deoarece, la originea ei, stă un motiv dezirabil. În exemplul oferit de *Scrisoarea* lui Pascal: un nobil este jignit în *onoarea* lui; evident, el simțea nevoia să se răzbune; dar răzbunarea este indiciul urii și ura este interzisă de preceptul pave-lian, astfel că el își va ucide adversarul nu din ură sau dintr-un simț al răzbunării (motiv deplasat în inconștient), ei din *datorie*, întrucît onoarea este o *valoare*, iar apărarea onoarei este o datorie.

Paterul iezuit afirmă că „nu admitem niciodată intenția formală de a păcătui numai pentru a păcătui, și oricine se încapățînează de a nu avea altă țință în rău decît răul însuși, noi o rupem cu el...” (*op. cit.*, p. 121). În limitele

normalității umane, acesta este un enunț adevărat; dar, evocînd un gînd hegelian, vom spune că este la fel de adevărat și enunțul complementar: nimeni nu are intenția pur formală a binelui, dorința de a realiza binele de dragul binelui; dar binele se realizează efectiv printr-un anumit *mod* de urmărire a anumitor *tipuri* de interese concrete.

Sub paravanul formal al repudierii răului de dragul răului, părinții iezuiți acceptă și justifică răul real și concret prin introiectarea la izvoarele lui doar a motivațiilor dezirabile. Ei fisurează deci complexul motivațional, eludează motivațiile indezirabile și rețin doar motivațiile valide, validînd artificial și fals răul. Acest demers ia o turnură inversă față de cel la care recurge „conștiința virtuoasă”, analizată de Hegel în *Fenomenologia spiritului*, conștiință la care ne vom referi în al doilea *Intermezzo istoric*. Pe această cale se ajunge la punctul în care se poate fixa cuantumul de bani pentru care, furat fiind, un preot are dreptul să-l ucidă pe hoț. În expresia concisă și plastică a lui Pascal, părinții iezuiți „dau satisfacție lumii, îngăduind faptele și Evangheliei, purificînd intențiile” (*ibidem*, p. 121). Sau, într-o altă formulare, în perspectiva căreia tehnica dirijării intenției apare ca o formă degradată sofistic a doctrinei lui Krsna: „Voi dați oamenilor efectul exterior și material al acțiunii și dați lui Dumnezeu acea mișcare interioară și spirituală a intenției” (*ibidem*, p. 121). Tehnica dirijării intenției este o soluție sofistă și profund discutabilă a unei probleme ex-licite de complexe, aceea a relației dintre *pretext* și *motiv*, cu care ne vom ocupa cînd vom trata despre *conștiința morală*. Să încheiem cu precizarea normativă: dacă motivul care stă la originea răului nu este conștientizat și conștient, subiectul nu este responsabil și culpabil pentru fapta sa; dacă motivul său este conștientizat și apoi este eludat, ignorat, deplasat prin dirijare, el devine responsabil, și ca atare, vinovat.

3.4.7. Intermezzo istoric (II). Dintre contradicțiile menționate, aceea a nivelurilor G—P—I s-a bucurat în cultura noastră de o soluție *originală* și interesantă, care prezintă similitudini cu soluția lui Hegel. Este vorba de concepția lui Dimitrie Guști despre *egoism* și *altruism*,

concepție care merită să fie înfățișată într-o formă mai dezvoltată.

„Egoismul” și „altruismul” sînt două categorii etice spontane ale vieții morale și ale limbajului cotidian și, totodată, categorii etice reflexive teoretizate în variate moduri, în diverse doctrine.

În contextul doctrinei etice a lui Dimitrie Guști, ele se leagă direct de teoria voinței *individuale*, de teoria *personalității*. Expresiile sau elementele afective ale *motivului* voinței sînt „iubirea de sine”, „simpatia” și „respectul”. Dimitrie Guști analizează și pune în evidență preferențial forma optimă, dezirabilă, a acestor „impulsuri” și a corelației lor, oferind pe această latură a temei „voinței” o teorie pozitivă și optimală a personalității. Dar cele trei „impulsuri” au și variante degradate și atunci cînd le considerăm *izolat*, și cînd le considerăm în *corelația* lor.

3.4.7.1. *Variante istorice degradate*. O expresie degradată sau neautentică a iubirii de sine este „orgoliul”. Expresie degradată sub raport valoric, pentru că sub raport *istoric* „orgoliul” este *prima formă* a „iubirii de sine-”. „Iubirea de sine” în forma ei neevoluată — ca orgoliu — este nemijlocit legată de o conștiință de sine neevoluată, încît — conchide Guști —, „Omul natural posedă numai sentimentul orgoliului” (D. Guști, *Egoism și altruism ...*, *Opere*, voi. II, p. 80). Forma degradată *ulterioară* a conștiinței de sine este „egoismul”. „Egoismul” este deci „iubire de sine” tot degradată valoric, dar la care se ajunge atunci cînd, în timp, „conștiința de sine” și-a atins punctul ei de dezvoltare și maturizare, de cucerire a autonomiei personalității. De altfel, cele două variante ale „iubirii de sine” sînt definite de Dimitrie Guști într-o singură sintagmă, într-un alt studiu: „Iubirea de sine este un afect originar, care însoțește conștiința de sine în activitatea sa (ea este doar iubire de sine, cînd este legată de conștiința de sine mai puțin dezvoltată și este egoism cînd degenerază)” (*Științele sociale în interdependența lor unitară*, *Opere*, voi. II, p. 36).

Modul în care Guști gîndește relația dintre „egoism” și „altruism” este în aparență șocant: soluția lui contrazice doctrinele tradiționale, pe care le supune unei critici sistematice și severe — în special doctrina lui Comte și aceea a lui Spencer —, dar soluția contrazice și reprezentările curente, ale gîndirii morale cotidiene, despre

„egoism” și „altruism”. În observațiile finale la teza sa de doctorat (*Egoism și altruism*), Guști conchidea: „După cum am văzut, individul nu este, din punct de vedere psihologic și etic nici egoist, nici altruist și, în consecință, nici «ego-altruist»-”. (*Opere*, voi. II, p. 81).

Contrazicând explicit doctrinele sociologice (și etice) amintite, teza lui Guști prezintă surprinzătoare similitudini cu poziția hegeliană în această temă. Ideea praxio-logică a lui Dimitrie Guști despre „eterogenia scopurilor” este de proveniență hegeliană — tema „vicleniei rațiunii” — dar filiația se petrece indirect prin concepția lui Wundt despre caracterul sinergie și creator al conștiinței.

Problema filiației soluțiilor este deschisă, dar similitudinile lor sînt, după cum spuneam, evidente.

3.4.7.2. *Soluția hegeliană*. Hegel se ocupă — după cum am menționat — de această problemă complexă, interesantă și actuală, într-un celebru capitol al *Fenomenologiei spiritului*, în care analizează relația dintre ceea ce el numește „conștiința care acționează” și „conștiința care judecă”. Tradusă în limbajul cel mai simplu cu putință — și ușor actualizat —, analiza hegeliană se înfățișează astfel:

Oricare manifestare umană — în acest context, manifestarea este considerată de natură *individual-abstractă*, sau pur și simplu *generică*, nu colectivă — are *două motivații*: o motivație de natură subiectivă sau *individuală* — pe care o notăm cu I — și o motivație *extra-individuală* — pe care o notăm cu G. Manifestarea înțe-leasă ca proces sau „acțiune” se încheie și se cristalizează în manifestarea înțeleasă ca *produs*, ca *faptă* obiectivată. Dacă la baza procesului manifestării stau două *motivații*, înseamnă că expresia ei exteriorizată, deci *fapta*, are două *valențe* sau valori, una individuală și alta extraindivi-duală, distincție pe care au preluat-o și clasicii marxismului, și pe care am mers și noi. Or, aici este cheia problemei: deși distinge cele două tipuri de motivații ale *acțiunii*, respectiv cele două valențe ale faptei obiectivate după criteriul I—G, Hegel consideră că ele sînt *organic corelate*, că stau într-o corelație sintetică, de *inerentă*, că nu este deci cu putință o motivație *pur* individuală sau una *pur* extraindividuală a acțiunii. În forma lor pură și izolată, cele două motivații sînt posibile doar prin ex-

cepție: ele sînt „voința arbitrară” în primul caz, și „rațiunea abstractă”, nesubstanțială, în cazul al doilea. Pentru Hegel, ambele aceste *motivații pure* sînt fenomene de excepție și sînt *iraționale*. Deci, în „conștiința care acționează” în chip real sînt co-prezente organic atît motivația individuală, cît și cea extraindividuală. Dar ce face a doua conștiință, „conștiința care judecă”? Ea stă pe tușă și analizează manifestarea — ca proces și ca produs — „conștiinței care acționează”. Judecata la care ea recurge se petrece prin trei pași consecutivi. Mai întîi, această conștiință-judecător fisurează „fapta” și disociază în ea cele două *valențe organic* legate, I și G. Apoi, ea transferă sau introiectează această „fisură” la nivelul *motivației*, vorbind despre două motivații distincte. Altfel spus, ea face abstracție de *valoarea intrinsecă* a produsului și se interesează de „culisele” lui motivaționale. Al treilea pas al judecății nu mai este, ca să zicem așa, pur reflexiv, ci este *valoric*; de aceea, această judecată este „judecare” în sens juridic. Conștiință-judecător reține ca fiind *esențială* și hotărîtoare în acțiune doar motivația *individuală* (I), care fiind ruptă de motivația extraindividuală (G), apare ca și cum pentru ea ar fi *egoism*. în formă generalizată: toate manifestările umane sînt forme ale manifestării *egoismului*. Iată esența acestei judecări în dificila formulare hegeliană, cu precizarea că ceea ce noi am numit individualitate (I), Hegel numește particularitate (P), și aceasta pentru că, în expunerea poziției lui, Hegel nu este, evident, de acord cu „conștiința care judecă” și care îl „invertește” sau îl transformă pe P (*unitatea dialectică* G—P—I) în I (*egoism*). „Această judecare pune deci fapta în afara existenței ei obiective și o reflectează în interior ... Este fapta însoțită de glorie; atunci judecarea cunoaște acest interior ca fiind *setea* de glorie; este ea potrivită în genere poziției individualului, fără a depăși această poziție, și astfel constituită încît individualitatea nu are legată de ea această poziție ca o determinare exterioară, ci individul umple prin el însuși această universalitate, și tocmai prin aceasta se arată capabil de ceva superior; atunci interiorul actului este judecat ca ambiție ș.a.m.d.” (p. 375). Traducînd exemplele hegeliene într-o formulare mai clară: dacă *valoarea* manifestării unui individ este recunoscută social și este „sanționată” *suc-cesual*, „conștiința care judecă” insinuează că la originea

acestor manifestări stă „setea egoistă de glorie”; dacă individul, în locul social pe care-l ocupă, își face datoria pe deplin, cu convingere și competență, iar pe baza acestor calități el este promovat într-un loc superior, „conștiința care judecă” insinuează că la baza acestei ascensiuni stă la fel de egoista „ambiție”, parvenitismul. Hegel consideră că *oricare manifestare* umană poate fi judecată astfel, tocmai pentru că în sfera manifestărilor nu există motivații pur „altruiste”. Acest „altruism” pur este numit de Hegel „datorie de dragul datoriei”. În expresia gânditorului german: „Nici o faptă nu se poate sustrage unei atari judecări, căci «datoria pentru datorie»-, acest scop pur, este ce e ireal. Realitatea ei, scopul o are în fapta individualității, și fapta are prin aceasta latura particularității în ea” (p. 376).

Plecînd de la aforismul goethean, după care „pentru valet nu există oameni mari”, Hegel adaugă că aceasta se întîmplă nu pentru că „omul mare” (personalitatea) nu ar fi mare, ci pentru că „valetul este valet”, deci, „valetul” vede în „omul mare” numai propria sa condiție de valet, deci acele însușiri comune (a mîncă, a bea, a se îmbrăca, . . . etc), superficiale și exterioare, care „anulează” diferența dintre ei. De aceea, Hegel numește inspirat „conștiința care judecă” drept „valet al moralității”. Ea mai este numită și „conștiința virtuoasă” — virtutea fiind înțeleasă aici, nu în sensul virtuții vechi, eline, ci în sensul ipocriziei iezuite. Am mai putea numi această conștiință judecătoare „procurorul diabolic” al judecării manifestării, iar în limbajul nostru actual această conștiință este cea care profesează criticismul.

Dar nu există oare și o conștiință judecătoare opusă „conștiinței virtuoase”? Hegel nu o invocă în acest context, dar ea poate fi dedusă prin simetrie; este conștiința *naivă* — genuin naivă sau dogmatică-naivă —, care consideră că toate manifestările umane *sînt* (în cazul celei genuin-naive) sau *trebuie să fie* (în cazul celei dogmatic-naive) expresii ale generozității, ale *altruismului* pur, sau ale datoriei pure.

Am făcut această incursiune în intimitatea „conștiinței care judecă” pentru a face transparentă poziția hegeliană în tema care ne interesează: deși o consideră un „moment” al dezvoltării spiritului moral și o definește cu pătrundere, Hegel nu este de acord cu și ironizează chiar

„conștiința virtuoasă”, luînd apărarea „conștiinței care acționează”. Împotriva „conștiinței virtuose” și a posibilei „conștiințe naive”, împotriva „procurorului diabolic” și a posibilului „avocat angelic”, Hegel consideră că, în motivația manifestării, momentul individual (I) și cel general (G) sînt organic legate, corelate; de aceea, tradiționala opoziție *teoretică* dintre „egoism” și „altruism” este superficială și falsă.

Dar aceasta este în esență și poziția lui Guști, deși este exprimată într-un limbaj simplu, avînd la bază alte motivații teoretice și practice decît cele ale filosofiei hegeliene și fiind integrată într-un cu totul alt cadru, într-o cu totul altă perspectivă *teoretico-explicativă* și *normativă*.

3.4.7.3. *Soluția lui Dimitrie Guști*. Soluția sistematică a lui Guști este dată dintr-o triplă perspectivă teoretică: una de *sociologie* generală, una *psihologică* și una *praxio-logică* sau acțională. Ne mulțumim aici să schițăm aceste perspective sub forma unor cadre referențiale.

Perspectiva sociologiei generale sau a filosofiei sociale angajează tema relației dintre „voința socială” și „voința individuală”. Indiferent cîte sugestii ar fi preluat Guști în elaborarea teoriei „voinței” din Schopenhauer și mai ales din Nietzsche, cert este că aceste elemente sînt în foarte mare măsură purificate de implicațiile și ingredientele lor *iraționale* și *metafizice*. Chiar dacă am accepta — și trebuie să acceptăm — că, în ultimă analiză, „voința socială” este o entitate metafizică, în sensul că este considerată ca *esență* și ultim factor explicativ al vieții sociale, totuși, teoria lui Dimitrie Guști despre „voința socială” nu este *substanțialistă*, ci *relaționistă*, contextuală și funcțională. „Voința socială” nu este înțeleasă ca substanță, ca entitate omogenă, ci ca interferență — corelație și tensiune — a „voințelor individuale”. Apoi, relația dintre „voința socială” și „voințele individuale” nu se realizează nemijlocit, direct, ca o confruntare deschisă a tuturor voințelor individuale ale unei societăți — ceea ce ne-ar conduce la enunțul despre „războiul tuturor împotriva tuturor” —, ci, prin intermediul *motivelor particulare* ale vieții sociale, deci ale „unităților sociale”, variate ca natură și extensie și care se integrează de la „individ” pînă la „umanitate”. Voința unei „unități sociale” se realizează prin interrelația voințelor individuale — deci, teoria este

relațională, nu atomară-substanțialistă —, iar „unitățile sociale” își au voința lor specifică — deci, teoria este *contextuală*. Să adăugăm la aceasta că împotriva viziunii ato-mare sau contractualiste — a doua fiind forma generoasă a primei —, Guști afirmă că și istoric și ontic-social, „voința socială” stă la baza celor „individuale”, chiar dacă prima se definește prin interferența secundelor. „între «voința individuală» și «voința socială» globală se interpun «unitățile de voință» corespunzătoare «unităților sociale»». Aceste unități și produsele lor se află într-un raport de subordonare ca particularul față de general; ele nu pot fi privite decât ca părți abstracte ale unuia și aceluiași întreg concret, adică părți de fapt inseparabil legate între ele, ale unui întreg omogen unitar de părți” (D. Guști, *Științele sociale în interdependența lor unitară*, în *Opere*, voi. II, p. 29).

Indiferent la ce nivel, în ce „unitate socială” s-ar realiza, relația celor două tipuri de „voință” — în măsura în care voința colectivă devine *conștientă* de sine — este aceasta: „O voință colectivă deplin conștientă implică necesitatea interacțiunii reciproce a unor voințe individuale autonome, care se întregesc una pe alta și în parte se „luptă una cu alta” (*ibidem*, p. 82). Baza socială a *unității* dintre *egoism* și *altruism* rezidă tocmai în această inter-relație între voințele individuale: pe de o parte ele se „întregesc” (*altruism*), pe de altă parte „se luptă una cu alta” (*egoism*). Dar, în acest caz am putea spune că manifestările „voinței individuale” sînt pe de o parte „altruiste” și pe de altă parte „egoiste”. Guști este înclinat să excludă această alternativă, întrucît el pune accentul pe voința socială ca *unitate socială* de voință, ceea ce, la nivelul interferenței voințelor, corespunde deplasării accentului spre „împlinirea” reciprocă a voințelor. Expresia etică a accentului pus de sociologul român pe „unitățile sociale” de voință se concretizează în ideea etică potrivit căreia manifestările individuale nu sînt nici „egoiste” și nici „altruiste”. Există aici un punct delicat al problemei, pe care îl vom dezvălui mai tîrziu.

A doua perspectivă referențială a problemei, cea psihologică, am schițat-o la început. Să revenim asupra ei din unghiul temei ce ne interesează aici.

Motivele voinței sînt două: „impulsurile” și „mobilurile”. Impulsurile sînt trei: „iubirea de sine”, „simpatia” și „res-

pectul". A afirma că manifestările umane nu sînt nici „egoiste”, nici „altruiste” înseamnă a afirma că nu este posibilă nici „iubirea de sine” pură și nici „simpatia” pură. La limita, dar numai la limita datelor problemei, putem fi de acord cu Dimitrie Guști. O pură „iubire de sine” ar echivala cu narcisismul absolut, și legendara soartă a lui Narcis este cunoscută. O pură „simpatie” ar echivala tot cu o sinucidere, de semn opus, deci cu dizolvarea individualității. Aceste situații limită le putem considera împreună cu Guști rare și, deci, ne semnificative. Problema care se pune — folosind mai departe limbajul lui Guști — este aceasta: unitatea *organică* și *optimă* dintre „iubirea de sine” și „simpatie” este o situație socialmente *frecventă* și *semnificativă*? Vom răspunde categoric: nu! Această unitate optimă — definită și ca *respect* trifurcat — este un concept *deontic*, o paradigmă valorică fără corespondent fidel în realitate. Într-o investigație concretă și statistică se va putea depista o tipologie diferențială, reflec-tînd grade și modalități ale unității dintre „iubirea de sine” și „simpatie”, cu variații și distribuții de accent. Se pot deci identifica grade și forme ale *respectului*.

A treia și ultima perspectivă referențială este cea *praxiologică*, legată de relația dintre „scop” și „mijloace”. Și aici Guști postulează tacit un model praxiologic: scopul cel mai *înalt* și mai *îndepărtat* pentru care sînt găsite mijloacele cele mai *adequate*.

Psihologizînd, după cum am văzut, datele problemei, Guști consideră că formele premergătoare personalității autentice se datoresc unui grad insuficient dezvoltat al „conștiinței de sine”, care rămîne la reprezentare („percepție”), sau la „intelect” („înțelegere”) și nu ajunge la rațiune. Să acceptăm că aceste „trepte” au în ordinea umanului și o relevanță filogenetică și una ontogenetică. Problema care se pune aici este identică cu cea precedentă: paradigma praxiologică schițată de Guști are o relevanță „deontică” sau una reflectorie? Răspunsul nu poate fi decît unul: ea are preponderent relevanță *deontică*, deoarece în viața socială reală în care a trăit Guști, conflictele de interese conduc nu numai la idealuri autentice ci și la „idealuri” care satisfac paradigma *formală* a idealului, dar prin încărcătura lor valorică sînt de semn diferit sau opus: există idealuri și „antiidealuri”.

În gândirea lui Guști se instituie și aici o „fisură” latentă între semnificația *reflectorie* și semnificația *deontică* a categoriilor, ceea ce trădează tensiunea și oscilația între *sociologul* receptiv și sensibil la „stările de fapt” și *eticianul* sensibil și animat, angajat uneori patetic în ordinea „stării de drept”, a idealului. Această tensiune și oscilație poate fi urmărită concret pe textele lui Guști referitoare la „egoism” și „altruism”. Iată doar câteva aspecte, câteva puncte nodale ale acestei diagrame, pe textele teoretice ce se referă explicit la tema „egoism” — „altruism”.

În observațiile conclusive la studiul *Egoism și altruism*, Guști conchide: „Egoistă ar fi acea voință care se răzvrătește în mod premeditat împotriva unei voințe colective, iar altruistă aceea care, în actul dărnicii sale conștiente sau impulsive se sacrifică în favoarea unei unități superioare de voință”. (D. Guști, *Egoism și altruism*, op. cit., p. 82). Deci, „egoismul” și „altruismul” sînt atitudini nu numai posibile, ci și reale: „egoismul” echivalează cu „răzvrătirea”, iar „altruismul” cu „sacrificiul”. Să observăm însă că, aici, Dimitrie Guști nu se referă la fapta *obiectivată*, la voința cristalizată într-un *fapt*, ci, mai degrabă la *orientarea* voinței individuale în raport cu cea colectivă: altfel spus, el se referă la *intenție*, nu la *realizare*. „Conflictele de felul acesta sînt inevitabile și necesare, atît pentru progresul individual, cît și pentru cel cultural; rezolvarea lor se poate obține de individ, de la caz la caz, numai prin muncă morală susținută” (*ibidem*). Din textul lui Dimitrie Guști ■—■ ca și din spiritul concepției sale generale asupra problemei — rezultă că: și „răzvrătirea” și „sacrificiul” sînt *conflicte*; ele sînt conflicte într-un fel *inevitabile*, într-un fel chiar necesare; ele constituie însă un *rău* care, necesar fiind, trebuie totuși rezolvat, soluționat; și anume, prin educația *morală a individului*. Recunoscînd existența „egoismului” și „altruismului” — nu rezultă din text care este aria socială probabilă de manifestare a acestor fenomene — Dimitrie Guști le califică valoric contradictoriu: ele sînt reale și *necesare* — ne spune sociologul — și, totuși, nu trebuie să existe, deci trebuie rezolvate — ne spune însă eticianul —, în aceeași sintagmă.

Problema este reluată în *Curs de etică* și este discutată pe două planuri: atît cel al *intenției* (motivației), cît și cel

al *realizării* (manifestării obiectivate). Referindu-se la moraliștii francezi (pe care îi vizează și Hegel în mod tacit), care considerau că orice virtute este forma exteriorizată a unui viciu mascat — sinceritatea este forma etică a minciunii — și că, deci, la baza tuturor manifestărilor umane stă *egoismul*, Guști le dă parțial dreptate: „într-o anumită măsură, ei au dreptate, pentru că nimeni nu poate să nege și acest mobil, conștient sau inconștient, care determină pe cineva la o asemenea acțiune eroică” (D. Guști, *Curs de etică*, în *Opere*, voi. II, p. 282). Consideră însă că motivația egoistă nu este singura, nu este exclusivă, căci se combină cu motivația complementară, cea altruistă.

„Nu poți să desparți una de alta, sînt lucruri indisolubil legate amîndouă și din punctul de vedere al motivelor, al efectelor, al scopurilor” (*ibidem*, p. 283).

Exemplele „practice” pe care le dă Guști sînt interesante și semnificative. Unul se referă tocmai la *ambitiție* — la care se referea și Hegel —: „Ambiția cuiva de a se perfecționa, de a se ilustra, de a fi o personalitate cît mai mare este, fără îndoială, în folosul lui și al familiei, dar este de asemenea și în folosul societății, și nu știu dacă folosul societății nu e mai mare decît folosul lui personal. Căci ce ar fi o societate alcătuită numai din elemente care nu au decît năzuințe cu totul vegetative și n-ar avea ambiția de a se ridica prin activitatea lor creatoare în sferele superioare? Și mă întreb atunci: care este elementul mai puternic: cel altruist sau cel egoist?” Alt exemplu este acela al țăranului gospodar: „Prin activitatea lui de bun gospodar cîștigă în primul rînd comuna. Cu cît comuna va avea mai mulți gospodari cu stare, comuna va avea un buget mai mare, de aici cîștigă județul și așa mai departe. Care e aici acțiunea egoistă și care este cea altruistă? E foarte greu de spus” (*ibidem*).

Aceste exemple ca și multe altele ce pot fi date, după părerea lui Guști: „dovedesc că nu putem să despărțim egoismul și altruismul în două mari categorii. Problema e mult mai complicată” (*ibidem*).

Cu mulți ani mai tîrziu, în discursul de recepție rostit cu ocazia primirii lui P. P. Negulescu în Academie, referindu-se discret critic la *Destinul omenirii*, Guști evocă teza sa de doctorat și, în spiritul ei fundamental, cumulează într-o sintagmă datele esențiale ale acestei probleme

spinoase: „termenii egoism și altruism trebuie înlăturați din discuțiile etice, fiind confuzi și obscuri, mai întâi pentru că aceeași acțiune poate fi socotită în același timp ca egoistă ori altruistă, după cum se are în vedere motivul, scopul sau unitatea socială din care face parte și apoi pentru că sînt foarte multe acțiuni care rămîn în afara dualității egoism-altruism" (D. Guști, *Modele etice*, în *Opere*, voi. II, p. 385).

Din toate aceste texte, ca și din altele — în liniile ei fundamentale, concepția lui Dimitrie Guști este extrem de consecventă — se desprinde relativ clar oscilația lui în jurul unei soluții satisfăcătoare și definitive, oscilație nu cronologică, ci logică și axiologică, ea fiind prezentă de-a lungul timpului în toate textele. Altfel spus: o oscilație logic și axiologic sincronă, reluată și repetată în diacronia textelor. Care sînt, în concluzie, „punctele nodale" ale acestei oscilații?

În primul rînd, nici în ordinea *reflexivă*, conceptuală, vizînd cele două categorii morale, nici în ordinea referinței la *experiența* concretă, D. Guști nu contestă și nu poate contesta prezența „egoismului" și „altruismului". În manualul *Elemente de etică* — scris împreună cu Ion Zam-firescu —, în *Modele etice*, ca și în multe alte texte, fără a invoca cele două categorii, el dă exemple clare de „egoism" și „altruism".

Pe de altă parte și în al doilea rînd, teoreticianul consideră că cele două momente sînt indisolubil *corelate* în acțiune și că ele nu pot fi disociate, sau pot fi greu disociate, și anume, în *situații-limită*, sau prin *variația perspectivei* privind unitățile sociale care se integrează ierarhic.

Dar, în al treilea rînd, și cu teoria, și cu exemplele, Guști își pune totuși problema *proporției* și a *valorii* celor două momente, așa cum sînt prezente ele în structura unitară a faptei: este deci înclinat totuși să disocieze *unitatea faptei* și să o analizeze din cele două perspective. În această situație, el consideră că aceeași „faptă" poate fi văzută: „egoistă" dintr-o perspectivă, și „altruistă" din altă perspectivă, iar în exemplele date este înclinat să evalueze, chiar gradual, ponderea unui moment sau a celuilalt. Dacă „fapta" care este *unitară*, poate fi totuși privită din cele două perspective, înseamnă că ea poate fi

văzută la fel de bine și ca egoistă, fi ca altruistă, sau *nici* ca egoistă, *nici* ca altruistă.

• Deci, și în al patrulea rînd, el trage concluzia că cele două categorii sînt confuze și neoperaționale pentru că problema „faptei” este mult mai complexă, și nu poate fi epuizată în limbajul celor două determinații. Fără să infirmе ideea centrală a tezei sale de doctorat, concluzia finală este *sceptică*, în sensul că unitatea dintre „egoism” și „altruism” nu poate da seama de complexitatea manifestărilor umane.

Mai semnificativă, mai adevărată și mai actuală decît teza globală a unității dintre „egoism” și „altruism” este tocmai această problematizare și oscilație a lui Guști în jurul unei soluții satisfăcătoare. Din concepția lui Guști desprindem următoarele elemente corecte și actuale:

Categoriile de „egoism” și „altruism” nu sînt categorii ale *filosofiei sociale*, nici ale *praxiologiei* și nici chiar ale *eticii*. Guști sugerează just că ele sînt valabile doar pentru a defini atitudinea *individului* față de o colectivitate, față de unitatea socială din care acesta face parte. În acest sens, el consideră că există manifestări sociale (se subîntel^g-colective) care ies din cadrul discuției „egoism” — „altruism”. Corectînd nota excesivă și sceptică a lui Guști, vom spune că cele două categorii nu sînt exclusiv morale, ci sînt *psiho-morale*.

În al doilea rînd, dacă plasăm problema pe terenul faptei, al manifestării, vom fi de acord cu Guști că, în orice manifestare — atît la nivel de motivație, cît și la nivel de structură și semnificație valorică — ea are și relevanță individuală și relevanță extraindividuală sau socială: numai că cele două relevante nu pot fi definite corect în limbajul determinațiilor psiho-morale: „egoism” — „altruism”. Deci, Guști și-a pus o problemă reală și complexă — structura acțiunii — într-un limbaj impropriu, simplificator. Repudierea categoriilor este semnul și consecința conștientizării acestei improprietăți.

Cîtă vreme însă Guști folosește categoriile cu un sens pozitiv, el își trădează însă și *limitele* de gîndire socială și etică, iar dintre acestea menționăm două:

Prima am sugerat-o: fenomenul de „egoism” și „altruism” nu poate fi totuși contestat. Și nu e vorba aici doar de situațiile-limită la care se referă Guști — revolta și

sacrificiul —, ci de fenomene reale prezente în grade și forme infinit diferențiate la nivelul relațiilor interindi-viduale. Să zicem că „țăranul gospodar”, sau chiar proprietarul de întreprindere, prin poziția lor economică și socială, nu sînt „egoiști” sau „altruști”, dar cele două fenomene apar totuși în planul relațiilor interindividuale — altoite pe alte relații sociale, în ultimă instanță economice. Sursa teoretică a acestei limite rezidă în faptul că: Guști aplică la structura acțiunii sociale două categorii improprii, pe care nu le urmărește prin analize de sociologie a moralei pe terenul lor propriu: acela al relațiilor individuale. Teza corelației dintre egoism și altruism este deci dezmințită de doi factori: de *domeniul* impropriu la care Guști o aplică (recunoscînd eșecul) și de *domeniul* ei propriu de referință, la care nu o aplică (prin cercetări concrete). În acest sens, spuneam că ideea lui Guști are mai degrabă o valoare *deontică* și pedagogică (moralizatoare) decît una *reflectorie* și științifică.

În al doilea rînd, dacă punem problema pe terenul moralei — înțelegem ca fenomen social, deci nu redusă la relațiile interindividuale — echivalentul corect și socialmente „moral” al „egoismului” este *individualismul*, iar echivalentul corect și socialmente moral al „altruismului” este *colectivismul*. Individualismul și colectivismul sînt *principii* fundamentale ale vieții morale, față de care egoismul și respectiv altruismul nu sînt decît distilate și efecte cu relevanță *psihomorală*, nu *socio-morală*. Încercînd să ocolească toate tezele și interpretările greșite ale celor două categorii morale, Guști rămîne — cu soluția pe care o dă — închis în limbajul lor și în spiritul lor. Trebuie să admirăm însă complexitatea și inspirația *umanistă* și *altruistă* a soluției unei probleme pentru rezolvarea căreia timpul îi oferea material teoretic (filosofia marxistă), dar nu-i oferea și suficient material practic. Și aici, Guști a rămas la o soluție reformistă și utopică, nefăcînd distincția între *activismul* social și *individualismul* social. Căci Guști, ca teoretician al României moderne, stă pe poziția inițiativei și a acțiunii sociale în sens larg. Spus pe scurt: complexitatea *relațiilor* sociale reale este eludată în numele acțiunii sociale de *modernizare reformistă* a țării sale.

3.5. Aprecierea morală

Aprecierea morală este actul de estimare sau de *evaluare* — deci „măsurare” calitativă și de grad — a naturii morale sau imorale a manifestării subiectului și, respectiv, a subiectului manifestării, act realizat în conformitate cu cerințele normelor morale, care, în acest context, devin criterii de referință valorică. Fără a fi făcută — la nivelul vieții cotidiene — cu mijloace riguroase sau tehnice, evaluarea este totuși o „măsurare” intensivă și extensivă a valorii morale. Spre deosebire însă de — să zicem — aprecierea *estetică*, în care subiectul este vizat *nemijlocit* pentru calitățile sale evidente — expresivitate, proporționalitate, armonie ... — ce țin de condiția sa fizică, vestimentară ori comportamentală, aprecierea morală este *mijlocită*, și nu se poate referi la subiect decât în măsura în care se referă la modurile sale de exteriorizare sau obiectivare. Aprecierea estetică poate fi, în unele situații, și mediată: atunci, plecându-se de la anumite note sau implicate estetice ale manifestării, se induce asupra unor calități estetice spirituale, interioare, această situație indicând, de altfel, corelația și interferența dintre valorile și calitățile estetice și cele morale. Forma tradițională — și, i-am zice, clasică — a judecării de evaluare este *opinia colectivă*, sau *opinia publică*. Nucleul aprecierii morale este însă *judecata de valoare morală**

3.5.1. „Judecata normativă” și „judecata de evaluare.” Uneori se face confuzia sau nu se face distincția între „judecata imperativă” și „judecata de evaluare”. Neopoziti-vismul etic înclină să vadă în norma morală o simplă prescripție sau indicație care poate fi exprimată și prin-tr-un gest sau printr-o exclamație. În astfel de situații se face o confuzie între conținutul valoric al normei și forma ei de exteriorizare, care poate fi și nonverbală. Indiferent de forma de cristalizare sau de exteriorizare, nucleul normei îl constituie o *judecată*. Să luăm norma

* Literatura axiologică pe această temă este imensă. Întrucât „judecata de valoare” este doar un moment al temei *valorii*, am preferat să amânăm referințele la principalele doctrine axiologice pentru volumul al doilea, în care vom aborda problema valorii morale în întregul ei.

„Fii cinstit!”. Ea conține potențial o judecată, iar forma explicită și dezvoltată, exprimabilă verbal, a acestei judecăți, este enunțul „Toți oamenii trebuie să fie cinstiți”. Acum, în întrebuintarea ei contextuală, norma poate căpăta o sferă particulară: „Grupul acela de oameni trebuie să fie cinstit”, sau „ $P^1, P_2, P_3, \dots, P_n$ trebuie să fie cinstiți”; ea poate căpăta și o adresă individuală: „ P_i trebuie să fie cinstit”. În oricare din formele ei de întrebuintare contextuală, norma are toate elementele unei judecăți, cu diferența că, în acest caz, conjuncția predicativă devine „*trebuie*” și nu „*este*”, ca în judecata logică. Tocmai pentru că se bazează pe acest „*trebuie*”, judecata conținută în normă este considerată o nonjudecată. De fapt, ea este o judecată ale cărei elemente esențiale le-am distins deja când am tratat despre normă: *functorul* „*trebuie*” și *însușirea* morală. Deși este deontic, functorul „*trebuie*” este totuși un functor, deci copulă de legătură între un subiect și o însușire. Această însușire este însă valorică („cinstit”, în exemplul dat). Acum, în măsura în care angajează o însușire *valorică*, judecata cuprinsă în normă este o *judecată de valoare*, iar în măsura în care această însușire este postulată prin „*trebuie*” ea este o *judecată de valoare imperativă*. Această diferență trebuie făcută cu precizie; iar în limbaj logic-formal ea se exprimă astfel: noțiunea de „judecată de valoare” este genul proxim, iar noțiunea de *judecată imperativă* este diferența specifică. Aceasta, pentru că judecata de valoare poate fi nu numai *imperativă*, ci și *apreciativă* sau evaluantă. Deci, când spun „ P^1 trebuie să fie cinstit”, formulez o judecată de valoare *imperativă*, pe câtă vreme când spun „ P_i este cinstit”, formulez o judecată de valoare *apreciativă*. Ambele judecați sînt *judecați de valoare*, dar de tipuri particulare diferite.

Intrucît disocierea dintre cele două tipuri de judecați nu este făcută întotdeauna suficient de tehnic, și întrucît, pe de altă parte, există mai multe expresii prin care ele pot fi definite, este cazul să analizăm și să decidem univoc expresiile cele mai indicate prin care pot fi desemnate aceste tipuri de judecați. Judecata de *valoare* cuprinsă în normă poate fi numită diferit și după natura *intensivă* a functorului și după *calitatea* însușirii pe care o angajează: ea poate fi numită „*imperativă*”, dacă se are în vedere functorul cel mai tare („*trebuie*” — „nu tre-

buie"); „recomandativă”, dacă se are în vedere un functor mai puțin tare („ar fi bine” — „n-ar fi rău”) și dacă este vorba despre o normă cu caracter *permisiv*; „*prescriptivă*”, dacă se are în vedere o normă în care însușirea este una ce ține mai ales de conveniențe, maniere, ... etc. Avîndu-se în vedere și *functorul* — oricare ar fi el — și *însușirea* — oricare ar fi ea —, judecata poate fi numită *judecată normativă*. Această expresie are însă două inconveniente: ea este tautologică pentru că își ia denumirea de la *normă*, al cărei conținut judicativ vrea să-l definească; apoi, ea nu indică diferența specifică față de alte judecăți normative, cum ar fi cele din domeniul juridic, estetic, politic etc. Aceste inconveniente rămîn însă formale. Primul inconvenient are și un revers pozitiv: expresia *judecata normativă* nu disociază elementele normei, ci este sintetică, chiar dacă este formală. În comentariile teoretice și după contextul concret, ea îngăduie folosirea expresiilor particularizante: „imperativă”, „recomandativă”, „prescriptivă”, cu condiția ca diferența dintre semnificațiile lor să se facă, și să fie avut în vedere că: expresia „normativă” indică genul proxim, iar celelalte expresii indică diferențele specifice ce se pot configura sau pot să apară la nivelul *judecății de valoare normative*. Al doilea inconvenient poate fi eliminat: el este eliminat de la sine, implicit, atunci cînd analiza sau discursul etic are în vedere *doar* normele morale. Cînd analiza deontică sau axiologică are însă în vedere mai multe tipuri de norme, se pot folosi expresiile determinative: „morală”, „juridică”, „estetică”, „politică”, ... etc. (exemplu: „judecată normativă morală”, sau „judecată normativ-morală”).

Dar, și pentru al doilea tip al judecății de valoare, care se referă la *apreciere*, pot fi folosite mai multe expresii. Ea poate fi numită: „de apreciere”, „de evaluare”, „eva-luantă”, „de estimare”, „estimativă” etc. Diferențele dintre aceste expresii — la care se pot adăuga și altele — țin și ele de natura — calitatea, gradul — actului de apreciere. Fără să mai comentăm diferențele semantice dintre aceste expresii, vom preciza că cele mai *convenabile* — avînd în vedere aproximativ aceleași motive pe care le-am invocat la expresia „judecată normativă” — sînt expresiile „evaluantă” și „de evaluare”. Ele au aceeași semnificație — sînt deci perfect sinonime —, iar

întrebuintarea uneia sau alteia ține tot de un context comparativ de întrebuintare, la care ne vom referi în cu-rînd.

Există deci două tipuri de *judecăți de valoare morală*, care, în expresie dezvoltată sau completă, se numesc „judecata de valoare morală normativă” și „judecata de valoare morală evaluantă”. Și pentru coeficientul lor de redundanță, — care poate fi eliminat prin subînțelegerea semnificațiilor generice, ce țin de „genul proxim” —, și din motive de concizie și eleganță a expresiei, le vom numi simplu: „judecata normativă” și „judecata evaluantă”. În acest context, subînțelegem că ambele sînt de *valoare*, și anume de *valoare morală*.

Acum, faptul că orice „judecată normativă” implică o dimensiune *evaluantă* și, invers, faptul că orice „judecată evaluantă” conține o dimensiune *normativă* — vom vedea, de altfel, ce este cu aceste dimensiuni implicite — nu este un motiv ca să nu se facă diferența dintre *normativ* și *evaluant*; dimpotrivă, această implicare reciprocă a dimensiunilor lor trebuie valorificată dialectic, ca *indice* al unității și diferenței — deci, și altfel spus, al corelației și interferenței — dintre cele două tipuri de judecăți, iar la nivelul „faptului moral” ca indici semantici semnificativi pentru corelația dialectică a celor două componente fundamentale ale „faptului moral” — *normele* (N) și *aprecierea* (A).

Dacă facem o comparație între cele două tipuri ale judecății de valoare, de la bun început ies în evidență clară și o asemănare și o deosebire. Asemănarea constă în faptul că în ambele sînt folosite expresii care desemnează aceeași *calitate* morală („cinstea”, în exemplul nostru). Deosebirea mare — și care ne va da bătaie de cap — rezidă în faptul că judecata normativă folosește functorul „trebuie” („P₁ *trebuie* să fie cinstit”), pe cînd judecata evaluantă folosește functorul „este” („P₁ *este* cinstit”). Functorul „este” din judecata evaluantă are un sens opus functorului „trebuie” din judecata normativă și el nu diferă cu nimic — cel puțin în aparență — de functorul „este” dintr-o judecată de existență („P¹ este om”, sau „P¹ este înalt”); în ambele situații, functorul este *logic* și nu *deontic*.

O a doua diferență, mai puțin vizibilă și care, după

știința noastră, nu a fost valorificată teoretic prin toate implicațiile și consecințele ei, rezidă în faptul că:

Judecata normativă este, ca sferă și adresă, prin definiție, *universală*, în sensul arătat: „Fii cinstit!”, ca normă abstractă, echivalează cu „Toți oamenii trebuie să fie cinstiți”. Abia în întrebuițarea ei concretă și contextuală, norma capătă o sferă și o adresă *particulară*, respectiv *individuală*. („Petre, fii cinstit!”). Spre deosebire de această situație de întrebuițare contextuală a judecății normative, judecata evaluantă nu poate deveni niciodată în chip legitim universală: judecata evaluantă poate fi individuală („Pi este cinstit”) sau particulară („Acei oameni sînt cinstiți” .. . etc), dar niciodată nu poate fi universală („Toți oamenii sînt cinstiți”). Diferența dintre posibilitățile de întrebuițare contextuală a celor două tipuri de judecăți este diferența reală prezentă la nivel ontic dintre „ceea ce *trebuie* să fie dar *nu este*” și, respectiv, dintre „ceea ce *este* dar *nu trebuie* să fie”, domenii de oscilație în jurul acelei zone ontice a vieții umane care „este așa cum *trebuie* să fie”. Vom vedea în acest sens, teoretic și practic, cum poate fi valorificată această a doua diferență dintre tipurile de judecăți de valoare morală. Am făcut aceste disocieri și precizări nu numai pentru a ne defini unitar termenii cu care lucrăm, ci și pentru a pregăti analiza comparativă a altor tipuri de judecăți.

3.5.2. „Judecata de existență” și „judecata de evaluare”. În destule lucrări de axiologie și etică se analizează relația dintre „judecata de existență” și „judecata de valoare”, fără să se distingă tehnic cele două tipuri de judecăți de valoare: cea *normativă* și cea *evaluantă*. Părerea noastră este că o comparare directă a „unei judecăți de existență” cu o „judecată normativă” nu poate duce la rezultate relevante sau concludente, așa cum compararea directă a realității obiective *evidente* cu o operă de artă *nonfigurativă* nu poate fi relevantă. Compararea directă poate duce, eventual, la concluzia — formulată de altfel și de către unii eticieni și de către unii esteticieni — că între „judecata de existență” și „judecata normativă” nu există nici o *asemănare*, deci nici o legătură *evidentă* între realitatea percepută și o compoziție nonfigurativă. Pentru a evita acest risc, și

dată fiind tema acestui capitol, vom analiza comparativ nu relațiile posibile — izomorfism sau nonizomorfism — dintre „judecata de existență” și „judecata de valoare” în genere — acest „în genere” încurcând toate datele problemei și ale comparației —, ci dintre „judecata de existență” și „judecata de evaluare”. Am și făcut deja evidente situațiile comparative în care folosim expresia „evaluantă” sau „de evaluare”. Din motive de eleganță a limbajului și de simetrie semantică, îi spunem „judecată evaluantă” când o comparăm sau o raportăm la „judecata normativă”, și îi spunem „judecată *de* evaluare” când o comparăm sau o raportăm la „judecata *de* existență”. Să mai precizăm că nu vom întrebuința ca echivalent al „judecății de existență” expresia „judecată existențială”, deoarece termenul „existențială” este echivoc și se bazează pe un transfer tacit de semnificații, transfer inadmisibil dar extrem de frecvent în literatura filosofică, unde termeni cu semnificație logică sau gnoseologică sînt folosiți într-o accepție logică și gnoseologică, sau termeni cu semnificații axiologice sînt folosiți într-o accepție ontologică și logică (de exemplu: „substanța axiologică a valorii”, sau „axiologia societății”, în loc de „universul valoric” al societății, ... etc), sau viceversa; în toate combinațiile posibile. În acest sens și în general, credem că a distinge planurile și nivelurile unui fenomen — material și/sau spiritual — este ceva; a le corela potrivit corelației lor reale este altceva, și a le confunda după ce le-ai distins, sau a nu le distinge pur și simplu, este cu totul altceva. „Judecății de existență” nu-i vom spune nici „judecată reflectantă”, deoarece, după părerea noastră, și „judecata de valoare” este *reflectantă*. De fapt, nici expresia „judecată de existență” nu este foarte fericită, deoarece ea nu definește tehnic și riguros decît *parțial* ceea ce ea indică. De unde și nonsimetrica fatală de semnificație ce apare între „de existență” — care se referă la natura *obiectului* judecat — și „de evaluare”, care se referă la natura *judecării* „obiectului”. Dar, pentru că este intrată și încetățenită în uzul limbajului epistemologic și axiologic, vom folosi și noi expresia „judecată de existență”, cu unele precizări de nuanță pe care le vom face cînd va fi cazul.

Bănuiala diferenței — și indicarea ei spontană — dintre „judecata de existență” și „judecata de valoare”

(evaluare) este veche. Ea a fost făcută într-un limbaj riguros, deși speculativ, de către Kant, care, în efortul de a stabili „autonomia valorilor” — trecem peste faptul că, de obicei, s-a ignorat că autorul *Criticilor* a și corelat valorile pe care le-a distins, în felul său, desigur, dar a făcut-o — a vorbit despre „rațiunea pură teoretică”, „rațiunea pură practică” și „puterea de judecare”. Ple-cîndu-se de la moștenirea kantiană, gîndirea axiologică a distins — după topici și relații extrem de variate — deosebite *tipuri* de valoare și de *judecăți* corespondente. Un moment important în acest proces îl constituie o comunicare a lui Durkheim (1911), în care sociologul francez face o diferențiere clară între „judecata de existență” și „judecata de valoare” (evaluare). Fără a face istoricul acestei probleme și al soluțiilor ei, vom indica pozitiv datele și fondul problemei puse în discuție, compa-rînd direct „judecata de existență” cu „judecata de evaluare”. Să precizăm — ceea ce a reieșit deja din contextul analizei — că „judecata de evaluare” poate avea mai multe variante calitative, după *valoarea* pe care o judecă, și care poate fi: morală, estetică, juridică,... etc. Analiza noastră conține unele date relevante pentru orice tip particular al „judecății de evaluare”. Pe de altă parte, „judecata de existență” poate fi „factuală” (verificabilă experimental), sau „teoretică” (verificabilă prin controlul logic sau logico-matematic). În acest context vom avea în vedere mai ales „judecata de existență factuală”, care este mai evidentă intuitiv și mai relevantă pentru analiza comparativă.

Să luăm ca domeniu de ilustrare două judecăți simple: „Pi este înalt de 2 metri” și „Pj este sincer”. Sau — exemple pe care le putem folosi comparativ și referențial —: „Trandafirul este roșu” (judecată de existență) și „Trandafirul este frumos” (judecată de evaluare *estetică*), între „judecata de existență” și „judecata de evaluare” (morală) pot fi stabilite următoarele diferențe, care, pentru a fi evidente, le vom reliefa într-o manieră *excesivă* (așa cum procedează metaetica de inspirație neo-pozitivistă):

Mai întîi — și această primă diferență este formală, tautologică —, „judecata de existență” este una de *cunoaștere* și de reflectare, pe cînd „judecata de evaluare” este una de *apreciere*, estimare.

În al doilea rînd — diferență tare, diferență „cheie” —, „judecata de existență” vizează și reflectă o însușire sau o proprietate reală, obiectivă și *naturală*, inerentă unor obiecte și fenomene care sînt *naturale* și *date*. Atributul acestei judecăți este un „atribut existențial” pentru că desemnează o însușire obiectivă și *naturală* care *există*. În schimb, „judecata de evaluare” vizează însușiri sau proprietăți care nu sînt *naturale* și nu sînt *date*. Acestor însușiri le putem spune oricum — vom vedea despre ce este vorba —, dar ele nu sînt *naturale*, ci sînt *nonna-turale** Atributul din „judecata de evaluare” este un *atribut valoric* nu existențial, ceea ce înseamnă că *cinstea* nu există așa cum există culoarea *roșie*, sau cum există *trandafirul*, care este roșu.

În al treilea rînd — diferență, corelată cu cea anterioară —, ceea ce indică „atributul existențial” există ca atare și independent sau indiferent de actul cognitiv; dar, ceea ce indică „atributul valoric” nu există independent sau indiferent de actul de evaluare efectivă. Dezvoltînd în acest sens diferența aici menționată, reflecția etică ajunge fatal la subiectivism axiologic.

În al patrulea rînd, *idealul* „judecății de existență” este — folosind o expresie celebră a lui Piaget — „descentrarea subiectului epistemic”, deci „punerea între paranteze” (Husserl) a oricăror implicate sau ingrediente subiective și subiectiviste, în speță afectiv-emoționale și de imaginație sau volitive. Un astfel de ideal însă, nu numai că nu este posibil, dar va fi și neindicat — sau ruinător — în cazul judecății de evaluare, care implică și trebuie să implice un coeficient și parametri subiectivi de emotivitate, sensibilitate, trăire, chiar imaginație,... etc. Altfel spus, angajînd în demersul sau în structura ei factori extracognitivi, „judecata de existență” se alterează; ne-angajînd acești factori extracognitivi, „judecata de evaluare” nu mai este *evaluantă*, ci formală, abstractă.

* După observația autorizată a lui Svetozar Stoyanoviâ, niciodată Moore, care a elaborat argumentul antinaturalist, nu a putut defini precis și convingător ce înțelege printr-o proprietate *rwnnaturală*. Luăm aici termenul prin sensul său spontan și privativ: proprietate care nu definește o *valoare*, ci o *nonvaloare*, adică o entitate dată, care încă nu a intrat în circuitul valorizării.

în al cincilea rînd — diferență concluzivă, care le presupune pe cele anterioare —, „judecata de existență” poate fi validată sau nonvalidată (respinsă), după criteriile „adevărat”—„fals” — prin metode exacte, experimentale sau logice —, pe cînd „judecata de evaluare” nu poate fi re-judecată după criteriile „adevărat”— / „fals”, pentru că nu poate fi verificată experimental, sau nu poate fi controlată pur logic. Pe exemplele alese: putem deschide ochii ca să constatăm dacă trandafirul este *roșu* sau nu (el poate fi și galben sau alb), după cum putem să luăm metrul și să-l măsurăm pe P_i pentru a vedea dacă are doi metri (dacă nu e mai înalt sau mai scund), dar nu putem vedea „cîntea” lui P_{\pm} și nici nu o putem măsura cu metrul sau cîntări cu kilogramul. Altfel spus, există „adevăr” sau „fals” numai în cazul „judecăților de existență”, nu și al „celelalte de evaluare”. Există deci un „adevăr logic” în planul reflectării cognitive, dar nu există un „adevăr al evaluării”.

A șasea și ultima diferență — decurgînd ca efect logic din cea anterioară, dar care este prima diferență empirică și constatabilă de la care se pleacă tacit în ordinea esoterică a demersului comparativ — este aceasta: „judecata de existență” este *universală*, căci, dacă este adevărată, este astfel pentru toată lumea, iar dacă este falsă este astfel tot pentru toată lumea, pe cînd „judecata de evaluare” poate fi *valabilă* pentru cineva și *fără validitate* pentru altcineva. Astfel, dacă-l măsurăm pe P_i și constatăm că are efectiv doi metri înălțime, sîntem cu toții de acord cu judecata „ P_i are doi metri”, dar dacă ne referim la un act sau la o atitudine a lui P_i , unii o pot găsi cinstită, alții însă necinstită, sau, cu referință la o *mărturisire* a lui P_i , unii vor putea spune că este *sinceră* iar alții că, de fapt, *nu e sinceră*, argumentînd, spre exemplu, că ea este parțială, sau de formă, că are la bază motive dubioase sau consecințe discutabile, pe care P_j le urmărește nemărturisit. Astfel încît, dacă este judecat P_i sub raport moral, pot să apară — imprevizibil, indefinit — mai multe judecăți de evaluare diferite ca sens, grad, intensitate, sau chiar opuse, ceea ce face problematic nu numai *adevărul* („validitatea”), ci chiar *valabilitatea* judecății, respectiv deci, a „judecăților de evaluare”. Tot astfel, dacă un trandafir este *roșu* pentru toată lumea, el poate fi totuși frumos pentru P_{it} destul de

frumos pentru P₂ — care preferă trandafirii galbeni — și dizgrațios pentru P₃ — pentru că îi produce alergii —, și așa mai departe.

3.5.3. Corelația celor două tipuri de judecăți. Ne interesează aici doar câteva modalități teoretice în care a fost interpretată relația celor două tipuri de judecăți. Asupra acestor modalități vom reveni pe larg într-un alt context, de analiză metaetică și metafilosofică (voi. II). Aici le enunțăm ca puncte de referință comparativă și critică, în vederea expunerii pozitive a problemei particulare ce ne interesează. Iată aceste poziții teoretice:

Prima poziție: între cele două tipuri de judecăți — le vom spune, prin simplificare, „de reflectare” și „de evaluare” — nu există nici un fel de deosebire esențială. Pe această poziție stă pragmatismul, mai precis, unul dintre reprezentanții săi, John Dewey. Poziția lui rezultă riguros din modul de interpretare a valorii „binelui”: dacă „binele” coincide cu „utilul” și dacă „utilul” poate fi riguros cunoscut, căci poate fi măsurat după parametri riguroși, înseamnă că „evaluarea” coincide cu „reflectarea”. De pe această poziție „cognitivă” (Svetar Stojanovic), *obiectivitatea* evaluării este salvată, desigur, dar este evident că aceasta implică o diminuare pînă la o negare tacită a *specificității* ei, deci a caracterului ei evaluant. Într-un sens, această poziție marchează o revenire la o poziție de gândire precritică (în sens kantian), care *nu distinge* între cele două tipuri de judecăți.

A doua poziție: între cele două tipuri de judecăți nu există nici un fel de legătură sau corespondență; ele sînt perfect *eterogene*. Aceasta este poziția lui Ayer, în forma ei extremă. Ea a fost pregătită de către Hare și Moore, care au elaborat și au perfecționat „argumentul antinaturalist”, argument potrivit căruia „binele” nu este o proprietate naturală, încît cine-l consideră astfel cade în „eroarea naturalistă”. Dacă „binele” nu este o proprietate naturală, el nu poate fi cunoscut și definit. El poate fi doar intuit sau trăit, încît „evaluarea” este și sentiment și trăire, și deci nu conține nici un coeficient de reflectare obiectivă.

A treia poziție: cele două tipuri de judecăți se corelează, în sensul că la baza oricărei „judecăți de existen-

ță" (reflectare) stă o „judecată de evaluare”. Această poziție a fost susținută de neokantienii aparținând „școlii de la Baden” și a făcut o lungă carieră în cultura europeană. Ea a fost prezentă în multe sisteme de axiologie, fiind susținută și azi de către unii filosofi ai istoriei (Raymond Aron, H. I. Marrou etc). Pe această poziție stă și D. D. Roșea în *Existența tragică*. D. D. Roșea afirmă că la baza oricărei „judecăți de reflectare” stă o *subsidiară* „judecată de evaluare”. Existența în totalitatea ei este de o complexitate „*inextricabilă*”, *încât orice* cunoaștere — chiar cea mai pură și mai exactă: cunoașterea științifică — presupune „*decuparea*” din acest „inextricabil” a obiectului științific *de cunoscut*, care este ales ca *important*, înainte de a fi cunoscut și pentru a fi cunoscut. Acest act „de decupare” a obiectului din rețeaua infinită a existenței este un act *selectiv* și implicit *eva-luant*.

A patra poziție: cele două tipuri de judecăți se corelează, dar invers, în sensul că la baza oricărei „judecăți de valoare” stă o „judecată de existență”. Această poziție este susținută tacit sau explicit de către unii gânditori marxiști. Este în acest sens un loc comun enunțul că mai întâi *cunoaștem* și apoi luăm *atitudine*. După părerea noastră, această poziție nu este deloc dialectică: la rădăcina ei este de factură *luministă* întrucât introduce — în cazul enunțului citat — un *interval* temporal între reflectare și atitudine, interval care rămîne un „hiatus misterios”. Acesta este doar unul dintre punctele ei critice, la care se pot adăuga multe altele, printre care și acela că luarea *atitudinii* este un act de decizie care implică cunoașterea și evaluarea anterioară a *alternativelor* de acțiune.*

* Este interesantă poziția lui Wittgenstein în această problemă. El distinge între judecata *relativă de evaluare* și judecata *absolută de evaluare*. Prima este perfect reductibilă la fapte. În acest sens: „Orice judecată relativă de valoare este o simplă enunțare de fapte și, în consecință, poate să fie formulată în așa fel încît își pierde orice aparență de judecată de valoare” (*Conférence sur VEthique*, în *Leçons et conversations*, Paris, 1971, p. 145).

În fața acestei situații, Wittgenstein este exasperat: „fapte, fapte, fapte, dar nu etică” (*ibidem*, p. 146). Exasperarea lui provine de fapt din conștiința dramatică a *necesității* și *imposibilității* unei etici care să definească și să evalueze *binele absolut*,

Păreră noastră de principiu poate fi definită prin următoarele enunțuri:

În primul rând, disocierea celor două tipuri de judecăți exprimă o diferență *reală* și are avantajul de a pune o problemă complexă pe terenul unei analize *riguroase*, tehnice. Dar această distincție de ordin metateoretic prezintă *riscul* de a deveni o „grilă” de ecranizare și nu de reorientare în domeniul „faptelor reale” care au stat, ca premisă, la baza distingerei teoretice a celor două tipuri de judecăți. Analiza lor poate deveni și a devenit o analiză pur intrinsecă, o analiză metateoretică în sine, față de care domeniul real de referință, al „faptelor” indicate de cele două tipuri de judecăți, a rămas un domeniu marginal de *ilustrare* — prin exemple luate selectiv și arbitrar — a unei teze sau a alteia.

În al doilea rând și în același sens, conceptele ce definesc cele două tipuri de judecăți sînt și produse ale reflecției teoretice; ele comportă un coeficient de *modelare* față de „faptele” complexe și variabile spre care trimit indicativ. Chiar și conceptele de bază — „reflectare”, „evaluare” — sînt modelate teoretic. Modelarea — ca formă constructivă a generalizării — nu poate și nu trebuie, desigur, să fie eliminată din gîndire. Problema rămasă deschisă sau prezentă implicit în actul modelării este: ce se *reține* ca esențial, și ce se *pierde* ca neesențial în actul modelării?

În al treilea rând — și tot în același sens —, în domeniul real al vieții spirituale nu întîlnim și nu putem întîlni „fapte” de pură *reflectare* sau de pură *evaluare*. Logic, conceptele se implică sintetic — oricît de eterogene ar părea —, ceea ce înseamnă că se implică și *actele spirituale* pe care ele le definesc. Astfel, orice *re-*

care este inconceptibil într-o lume *atomară* de fapte. Ipoteza pe care merge marele gînditor, consecvent pînă la limită în poziția lui, este fascinantă și stranie: „Dacă un om ar putea scrie o carte de etică care ar fi într-adevăr o carte de etică, această carte, ca o explozie, ar neantiza toate celelalte cărți din lume” (p. 149). Deci: judecata relativă de evaluare se reduce la fapte, judecata absolută de evaluare nu este cu puțință. În cartea *Normă etică și activitate normată* (1968) Pavel Apostol, și în plan tehnic și conceptual, merge pe ideea că „*trebuie*” poate fi redus fără rest la „*este*”, ceea ce, în sfera evaluării, echivalează cu posibilitatea reducerii „judecății de evaluare” la „judecata de existență”.

flectare este totuși selectivă, iar fiind selectivă, este *implicit* evaluantă; la rîndul ei, orice *evaluare* este evaluare a *ceva* și implică prin definiție un coeficient de *informație*, indiferent de natura și gradul lui, asupra obiectului evaluat. Incit, *reflectarea pură* și *evaluarea pură* sînt situații *limită* și, deci, situații ideale, față de care actele spirituale *reale* ce țin de judecare și judecată sînt mai mult sau mai puțin apropiate.

În al patrulea rînd, aceasta înseamnă că în domeniul vieții spirituale reale nu întîlnim nici *dihotomii* — separate de un punct intermediar „0” — și nici *polarități* prezente la limitele teoretice ideale descrise de cele două tipuri de judecări, ci întîlnim, — dacă folosim *grila* relației „reflectare” — i „evaluare” ca o *cheie* de reorientare în realitatea spirituală și nu ca un factor de ecranizare — un serial de *posibilități* sau un diapazon de *modalități* concrete care se înscriu, fără nici un punct intermediar „0”, între două *limite* teoretice pe care *judecățile concrete* nu le ating niciodată. Dar aceasta este, și ea, o *modelare* teoretică care, pentru a nu rămîne abstractă și ecranizantă la rîndul ei, trebuie însoțită — chiar la acest nivel abstract-formal de analiză — de cîteva precizări tehnice și metodologice de care trebuie să se țină cont în aplicarea concretă a *grilei*.

În acest sens — și în al cincilea rînd —, trebuie precizat că există *tipuri* de reflectare și *tipuri* de evaluare. Reflectarea *spontană* — la nivelul simțului comun —, cea *științifică* și cea *filosofică*, nu pot fi puse pe același plan și opuse evaluării „în abstracto”, sau uneia dintre tipurile de evaluare (morală, politică, .. etc). Invers, evaluările morală, estetică, juridică, politică nu pot fi puse pe același plan și opuse reflectării „în abstracto”, sau uneia dintre formele ei (cea a „simțului comun”, sau cea științifică, cum s-a făcut).

În al șaselea rînd — și în continuare —, trebuie făcută distincția între *geneza* judecății, *structura* ei intrinsecă și aria ei de *comunicare*. Dacă structura poate fi analizată cu mijloace logice — deși într-o abordare în-terdisciplinară —, în schimb, *geneza* și aria de *comunicare* trebuie investigate mai ales cu mijloace sociologice și psihologice. Cîmp'ul de investigație a genezei și comunicării trebuie să fie cit mai larg și diferențiat, iar metodele trebuie să fie s<. ciologice și statistice, deoarece ele

scot în evidență serialele *graduale* și nu numai situațiile *limită*, de excepție. Vom încheia menționînd că toate teoriile semnalate scot în evidență una sau alta dintre secvențele unui *complex problematic*, că extrapolează secvența decupată asupra întregului și că — deși se propun ca poziții pur teoretice — au rădăcini, implicații și finalități *evaluante* de natură socială și individuală. Dar rejudecarea acestor poziții — care sînt și *reflectorii* și *evaluante* ■ — din această perspectivă o vom face în alt context, după cum am mai precizat.

3.5.4. Nivelurile aprecierii morale. Departate de a fi o simplă propoziție — aceasta este doar una dintre formele ei de *expresie*, pe care ne centrăm analiza, pentru că este un punct ferm de cristalizare —, aprecierea morală este un fenomen complex și adînc. În structura ei interioară distingem următoarele niveluri:

3.5.4.1. *Nivelul valoric*. Luăm și aici ca premisă propoziția metodologică potrivit căreia și aprecierea este nu o simplă propoziție și cu atît mai puțin o entitate, ci este un *ghem de relații* care se poate cristaliza uneori — cel mai adesea — într-o propoziție. Pentru a o înțelege ca ghem de relații sau nod al unei *rețele* complexe, trebuie să revenim — pe această cale pregătim în continuare teoria sintetică a co-relației componentelor „faptului moral” — asupra ipostazelor pe care le-a îmbrăcat un *element* esențial al vieții morale, și căruia nu putem să-i dăm un nume exact, pentru că el există numai *în* și *prin* ipostazele sale: distincte, succesive și totodată corelate. Neputința de a-i da un nume *substanțializat* este un indiciu al caracterului său intim dialectic. Iată aceste ipostaze :

Cînd am definit norma morală (N) am arătat că în structura ei este prezentă *însușirea morală* ca însușire recomandată imperativ. În exemplul nostru, în norma „Fii sincer!”, „*sincer*” este o *însușire morală*.

Însă, dacă această însușire este exprimată printr-un substantiv (*sinceritatea*), ea devine *calitate* morală. Înțelegem riguros prin calitate morală imaginea *reflexivă*, reprezentarea teoretică pe care, de pildă, subiectul colectiv și individual și-o face despre „cînte”. Calitatea indică și definește un nivel — indiferent de natura și adecvarea lui — al experienței morale *reflexive*, spon-

tan-reflexive a colectivităților: ce *știu* și ce *cred* ele despre „sinceritate”, „cinste”. Este evident că termenul „calitate” este semantic bivalent: el are o accepție dominantă *substantivală*, dar și o semnificație *atributivă*. Prin semnificația latent atributivă, *calitatea* morală comunică subteran cu *însușirea* morală; deci cu ipostaza ei de însușire. Această corelație interioară poate fi redată prin două propoziții care se includ una pe alta, circular: *calitatea* morală indică imaginea spontan-reflexivă pe care oamenii și-o fac despre *însușirea* morală; invers: *însușirea morală* nu este altceva decât *calitatea* morală pe care oamenii o recomandă ca dezirabilă într-o normă și printr-un limbaj imperativ. Este evident însă că și *calitatea* și *însușirea* aparțin unui domeniu pur spiritual, al conștiinței, încît, printr-o orientare regresivă și hermeneutică a analizei, trebuie să ne întrebăm: ce este acea realitate, sau ce este acea *componentă* a realității — componentă obiectivă — pe care oamenii o reflectă spon-tan-reflexiv în ipostaza de *calitate* și o recomandă ca *însușire*. Această rădăcină obiectivă nu este altceva decât *valoarea morală* ca proprietate obiectivă, inerentă actelor umane și relațiilor umane. Ne limităm la această indicație referențială, căci „enigmele” valorii le vom investiga într-un context separat și special de analiză. Putem preciza deocamdată numai — și aici putem fi de acord cu Moore, Hare, Ayer — că *valoarea morală* nu este o proprietate *naturală* — ca „roșul” —, ci *non-naturală*.

Și acum, tocmai la nivelul aprecierii descoperim o altă *ipostază* a acelui ceva pe care l-am definit succesiv ca „însușire”, „calitate”, „valoare”. În aprecierea „Pi este sincer” apare termenul „sincer”, dar nu cu rolul pe care el îl are în norma „Trebuie să fii sincer!”, ci cu un alt rol. În cadrul *aprecierii*, „sincer” este *atribut* valoric; este o *recunoaștere* a faptului că acel ceva care este reflectat spontan-reflexiv în ipostaza de „calitate” și este recomandat de normă ca „însușire”, *este realizat* efectiv, în planul realității, ca *valoare*. Atributul valoric este deci o cunoaștere și recunoaștere a *valorii* ca *valoare*. Acum, s-ar putea spune: de ce să nu acceptăm că *valoarea* este *esența* și celelalte ipostaze sînt *ipostaze* ale ei, în trei sisteme de referință diferite? Această ipoteză are un „sîm-bure rațional”, dar ea prezintă și cîteva riscuri: ea poate

substanțializa valoarea; or, după cum vom vedea, valoarea nu este substanță; apoi, ea poate crea iluzia că ipostazele sale sînt *superficiale* în raport cu esența sa; în sfîrșit, ea a deschis deja pericolul — actualizat în diverse doctrine —, de a defini valoarea nu prin ceea ce este ea efectiv, ci prin una sau alta dintre ceea ce numim provizoriu ipostazele ei: valoarea definită prin *norme* („etica valorii”); valoarea definită prin *calități* (reflexie), în eticile speculative și intelectualiste (de la Platon la unii etici eni marxiști); în sfîrșit, valoarea definită prin *apreciere* (în eticile de orientare subiectivistă și idealist-subiective). Cu cele patru *ipostaze* — însușire, calitate, valoare, atribut — sîntem în prezența unei *circularități* sau a unei *bucle circulare*, dar nu a unui *cerc*. Dacă este să folosim o imagine intuitivă aproximativă, vom spune că sîntem ca în fața unui sistem energetic de iluminare cu *două circuite* integrate: unul în *serie* — care primește energia de la o sursă externă, și unul în *paralel* — care-și autopre-lucrează pe cont propriu energia primită (autocircuit). Valoarea stă în zona de conectare a celor două circuite, avînd o poziție privilegiată, dar nu un rol determinativ. Căci natura ei depinde și de *calitatea* energiei pe care o primește din circuitul extern, și de *modul* în care această energie este transformată în circuitul intern. Asupra acestui model vom reveni (voi. II).

Este evident că *atributul valoric* astfel definit nu este un *element*, ci este un *moment* sau nod într-o rețea circulară. Cînd afirm că „Pj este cîstit”, aceasta înseamnă că mă refer în mod tacit la norma „Fii cîstit!”, pe care Pj o obiectivează într-un act concret, ca valoare sau proprietate inerentă actului și, deci, subiectului. Corelația dintre „normă” și „apreciere” — văzută sub raport valoric — a fost definită, cu referință la *Codul moral* al societății noastre, astfel: *Codul* nu conține în normele sale doar *modele* ideale de comportament, ci el constituie, tot prin normele sale, și *criterii* de *apreciere*; de apreciere a manifestărilor reale și a oamenilor concreți. Funcția specifică a *atributului* valoric este aceea de a conecta în cadrul și sub forma aprecierii, cerința *normei* (ideală) cu natura *manifestării* (reală). Această dublă sarcină este însoțită de două pericole, pe care le vom analiza mai jos. Acum, această funcție de conectare este orientată *obiectiv* spre cerințele *normei* (N) care — după cum am văzut —

este obiectivă, dar nu în sensul *lucrurilor* obiective, și spre datele manifestării (M), care are determinatii factice, fiind obiectivă și în sensul lucrurilor materiale. Dar aprecierea nu are doar o funcție orientată obiectiv, ci și o semnificație subiectivă, căci ea *îl exprimă* pe subiectul evaluator, îl exprimă și, implicit, îl definește. Din acest punct de vedere, aprecierea este o formă sau o variantă a *manifestării*. Aprecierea are deci și o relevanță obiectivă, dar și o *relevanță subiectivă*; de aceea, ea indică de fapt un Zoc sau o *poziție* pe care o ia și o ocupă subiectul evaluator într-un context practico-spiritual. x. 3.5.4.2. *Nivelul informațional*. Primul nivel al aprecierii (cel valoric) își dezvăluie și complexitatea și specificitatea, dacă e analizat în corelație cu al doilea, cel *informațional*. Vom rămâne la exemple simple. Oare propoziția „P_j este sincer” conține sau nu conține o informație în sens riguros? Și dacă o conține, de ce natură este ea? Simțul comun nu se îndoiește de valoarea obiectivă a informației. El zice așa: „Dacă este adevărat că P_i e cinstit, atunci, *într-adevăr, el este cinstit*”. Speculând această tautologie a simțului comun, Hare și apoi Moore au dezvoltat argumentul îndreptat împotriva „erorii naturaliste”. Într-adevăr, întrebarea pe care am deschis-o este mai complexă decât pare și nu i se poate răspunde foarte ușor. Să presupunem o situație „S”, definită prin parametrii *m, n, p, q*. În această situație se întâlnesc V_i și P₂ : P₂ are nevoie de o informație „a”, pe care nu o deține (pentru el, informația are valoarea *x*), dar pe care P[^] o deține (pentru el, informația este „a”, deci o știe). P₂ cere informația „*x*” de la P_i, P_i o comunică. P₂ verifică valabilitatea ei și constată că este corectă; constată deci că „*x*” = „*a*”. El trage concluzia că în situația „S”, definită prin parametri *m, n, p, q*, „P_i a fost sincer”. * Dar, cu referință la acest

* B. M. Hare a făcut o distincție subtilă în acest sens, între „înțeles” și „criteriu”, cu referință la limbajul moral. „înțelesul” unui termen moral — cum ar fi termenul „*bun*” — este *specific* și constă în caracterul său *recomandativ*. „Criteriile” sînt domeniul argumentelor sau motivelor nonspecifice, „factice”, prin care „înțelesul” este argumentat. Dezvoltînd această distincție fecundă, Alan Montefiore conchide, printre altele, că: termenii morali — cu valoare de atribute morale — se dispun într-un diapazon semantic după gradul de specificitate; că unii dintre ei (cum ar fi „escroc”) dau o informație mixtă, și *evaluantă* și *descriptivă*; că în cazul celor pur evaluatori se pot găsi întotdeauna criteriile

exemplu, Ayer ar putea să replice: unde vedeți dumneavoastră aici prezența *sincerității*? Situația „S”, cu toți parametrii ei, este obiectivă și *extramorală*, pentru oricare secvență a sa, și ea, în totalitatea ei, se definește prin elementele *îaptic-utilitare* și *informaționale* descrise. Dacă P₂, deci subiectul evaluator, nu ar avea o prealabilă *reprezentare* morală despre sinceritate — un *sentiment* moral al sincerității —, el ar putea să spună numai că „informația dată de P₁ a fost exactă”, sau „informația dată de P₁ a fost utilă”, dar nu că „P-t a fost sincer”. Sinceritatea — ar putea continua Ayer — este atribuită de P₂ din *interiorul* său și este atribuită în chip *exterior* lui P_j. Să recunoaștem că Ayer are dreptate: dacă P₂ n-are nici un fel de *reprezentare* despre sinceritate, sau *simțul moral* al sincerității, el poate califica atitudinea lui P_j oricum, dar nu o poate califica drept morală.

Reluăm un exemplu literar pur și clasic, care ilustrează aceeași situație. Mersault din romanul *Străinul* al lui Albert Camus comite o *crimă* ucigând un arab. Chemat în fața tribunalului, el este acuzat de *crimă*. Mersault nu numai că nu se recunoaște în portretul exagerat și grotesc pe care i-l face procurorul, dar nu realizează că ceea ce a făcut el este o *crimă*. Și într-adevăr, toate elementele faptei sale pot fi judecate pur *factologic*, ca o suită coerentă de elemente substanțiale, energetice și informaționale: plaja, soarele, marea, tensiunea zilei și a ființei lui

(domeniul de argumente) prin care înțelesul evaluator să fie dovedit, astfel încât o judecată de evaluare despre ceva „trebuie întotdeauna să fie întemeiată pe caracteristici factice ale lucrului respectiv, care caracteristici constituie motive în vederea oricărei justificări a judecății ce s-ar încerca să se facă”. (*Introducere modernă în filosofia moralei*, 1972, p. 115). în limbajul pe care l-am folosit, argumentarea termenilor evaluanți echivalează cu o explicare a informației *specifice* printr-o informație *nespecifică*.

Una dintre problemele relevate de această temă constă în posibilitatea distingerii termenilor evaluanți după gradul lor de generalitate. Termenul „bun” este cel mai *general* (G). Când îl argumentăm (ca în propoziția „Petrul este *bun*”), vom folosi ca domeniu de argumente tot termenii morali evaluați, care transmit o informație specifică, dar de rang particular (Petrul este bun, pentru că este cinstit, sincer, ... etc). Abia când trebuie să dovedim de ce este *cinstit*, *sincer*, trecem în domeniul „faptelor”, deci al argumentelor care transformă o informație *nespecifică* în una *specifică*.

Mersault, sclipirea pumnalului arabului, apăsarea pe trăgaci, un pocnet, o formă neagră agitată, apoi liniștită, încă patru pocnete și echilibrul zilei stricat. Mersault se întreabă: unde poate fi „crima” în această înlanțuire de forme, gesturi, elemente factice? Mersault este un exemplu pur de *amoralitate*, tip caracterial pentru care existența devine *nudă*, fără a putea fi calificată elocvent după criteriile „bine” — „rău”; situațiile factice *în genere* nu pot fi triate obiectiv — din perspectiva amoralității — după criteriile bine (B) — rău (R). Așadar, la baza aprecierii ca factor *subiectiv* stă conștiința morală a subiectului eva-luasji, care are reprezentarea și simțul moral al „sincerității”, în exemplul nostru. Tehnic exprimându-ne, evaluarea presupune o conectare a *calității* morale, devenită *însușire* imperativă, cu o *informație* obiectivă despre o faptă sau atitudine: din această conectare rezultă *atributul* valoric din „judecata de evaluare”.

Să fixăm acum câteva condiții canonice ale informației conectate în „judecata de evaluare”.

Informația trebuie să fie *obiectivă*, deci adecvată sau exactă. Este evident însă că, fiind obiectivă, informația vizează calitățile extramorale ale manifestării, ea fiind apoi prelucrată și tradusă în limbaj moral. Informația trebuie să fie *suficient* de bogată: ceea ce înseamnă că dacă este prea săracă, este parțială și neconcludentă; dar dacă ea este prea bogată, riscă să fie inutilă sau nerelevantă sub raport moral. Așadar, informația trebuie să fie *selectivă*, deci să rețină doar acei indici ai manifestării care sînt și pot fi *relevanți* sub raport moral. Altfel poate interveni și în aprecierea morală cunoscuta „ignorantio elenchi” din pledoaria juridică. Dar informația extramorală este *decodificată* moral, ceea ce înseamnă, pe de o parte, că ea conține indici latenți morali (prin care se raportează la *valoare*), iar pe de altă parte, că decodificarea ei este un act de interpretare morală. Informația extramorală ca atare nu apare în „judecata de evaluare”, ci apare doar produsul și expresia *decodificării* ei; deci, în „judecata de evaluare” informația sau nivelul reflector-rii este unul *implicit*. Dacă informația trebuie decodificată, înseamnă că ea a *codificat* ceva: ea este un cod informațional al *valorii* reale, problemă asupra căreia vom reveni.

3.5.4.3. *Corelația celor două niveluri. Parametrii subsidiari.* La întrebarea dacă actul de conectare — respectiv decodificare — din „judecata de evaluare” este sintetic sau analitic nu se poate răspunde abstract și univoc. El poate fi și sintetic și analitic, aceste expresii fiind luate în sens kantian și nu în sensul în care ele sînt folosite în metaetica neopozitivistă. Iată cîteva alternative:

Dacă decodificarea se însoțește cu un *act* nou și original de evaluare — pentru că informația fiind *nouă*, și decodificarea este *nouă* —, atunci avem o judecată sintetică în care o calitate morală *constituită* („sinceritatea”) este conectată cu o *situație nouă*. Informația nouă actualizează o calitate morală configurată deja într-o formă concretă și specifică, cu referire la un fapt concret și specific: „în situația S, P_i a fost cinstit”. Dacă manifestarea — variabilă sub raport extramoral — se repetă în același sens, sub raport moral, se repetă și judecata în același sens, încît ea devine „P_i este un om sincer”. Judecata a devenit analitică: se subînțelege că în toate situațiile (S₁, S₂, ..., S_x), P_i a fost, este și va fi sincer.

Acum, dacă o nouă situație se abate de la regulile sincerității, ea va fi decodificată deja inerțial: subiectul eva-lu-ant crede orbește în „sinceritatea” lui P_i; el este înclinat mai departe să creadă că informația despre noua situație este parțială, falsă, ..., etc, dar nu că ea ar putea dezminți sinceritatea lui P_i. Deci, cînd judecata devine sintetică, ea riscă să funcționeze inerțial, tautologic. Nu se mai înțelege codul nou al informației, care este tradusă impropriu, printr-un cod vechi. Ceea ce este valabil și pentru situația valorică opusă: cînd P₃, cunoscut pentru lipsa lui de sinceritate, devine subit sincer și nu este crezut, întrucît judecata „P₃ este nesincer” funcționează inerțial.

În acest sens, nu se poate disocia mecanic între judecata analitică și judecata sintetică: orice judecată *sintetică* — *original* nouă — devine *analitică* prin repetare și generalizare, ceea ce indică în plan obiectiv repetarea unor manifestări care sînt *variabile* sub raport extramoral și sînt coerente sau constante sub raport moral; aceasta fiind indicele „cantitativ” al valorii morale.

Să ne amintim acum că despre aceeași manifestare se pot formula evaluări nu numai diferite, ci chiar opuse. Am fi înclinați să credem că varietatea aprecierilor ține de

varietatea informației pe care fiecare subiect evaluant o are asupra acelei situații. Să recurgem la o abstractizare: să presupunem că *toți* subiecții evaluanți au *aceeași* informație despre o manifestare oarecare. Totuși, aprecierile lor vor rămâne *diferite*, ceea ce înseamnă că evaluarea nu depinde majvoc numai de informație. Dacă, apoi, presupunem că toți subiecții au aceeași reprezentare despre *calitatea* morală corespondentă valorii morale a manifestării, totuși aprecierile vor continua să rămână *diferite*. Aceasta înseamnă că în apreciere intervine și un factor inframoral; acest factor inframoral este *interesul* subiectului evaluant. Deci, „judecata de evaluare” este o funcție variabilă care depinde de trei factori principali și se instituie din jocul lor, ale cărui reguli le vom descrie în alt context (de analiză sociologică): factorul *specific moral* (conștiința morală a subiectului în care sînt interiorizate și normele și calitățile morale); factorul *extramoral* (natura manifestării, respectiv *informația* despre manifestare, informație care codifică datele valorii reale); factorul *inframoral* (interesul subiectului evaluant). Cu referință la condițiile *canonice* ale interesului, deocamdată vom spune numai că:

Premisa inframorală a unei evaluări valide nu poate fi *interesul individual*, care poate fi legitim și nelegitim, în diverse grade. Premisa inframorală a unei evaluări valide nu poate fi nici interesul colectiv ca interes *abstract*, trecînd peste faptul că sînt colectivități care nu au interese legitime. Premisa inframorală a validității evaluării morale — într-un context concret și colectiv de viață — nu poate fi decît *coincidența* dintre interesele *individuale* și interesele *colective*. Abia în această situație interesele *pur morale* — despre care vorbea Kant — sînt o prelungire și o expresie legitimă a intereselor extramorale, iar sistemul de evaluare devine coerent și univoc, chiar dacă el este descris mai departe de curba lui Gauss, care se modifică infinitezimal, mărindu-și bucla mediană și restrîngîndu-și proporțional extremitățile.

3.5.4.4. *Nivelul afectiv-emoțional*. Aprecierea morală nu este valoric neutră, ea implicînd întotdeauna — fără excepție — o calificare valorică pozitivă sau una negativă. Ea nu este neutră — sau rece, indiferentă — nici sub

raport *afectiv-emoțional*, ci se însoțește cu o serie de sentimente și stări afective care-i dau tensiune, concretitudină, expresivitate spirituală. Aici nu se poate și nu este recomandabil dictonul „sine ira et studio”, din limbajul juridic, decât în măsura în care, la nivel valoric, aprecierea morală trebuie să fie și să rămână întemeiată. Dar, cu referință la sentimentele morale ca implicate ale evaluării morale, nu putem formula aici decât câteva observații de principiu: pe de o parte, pentru că numărul și calitatea lor trebuie stabilite printr-o cercetare specială, al cărei sens și strategie am indicat-o la *Normele morale*, pe de altă parte, pentru că asupra lor vom reveni la *Conștiința morală*.

Trebuie să distingem aici mai întâi între sentimentele •*morale* și sentimentele *extramorale*. Sentimentele morale sînt asociate intim cu însușirile, calitățile și valorile morale, ele fiind formate concomitent cu cristalizarea corelatelor lor *valorice*. Distincția dintre sentimentele morale și cele extramorale se face mai întâi după criterii valorice comparative — și aici se poate distinge între sentimente *morale*, sentimente *estetice*, sentimente *religioase*, sentimente *metafizice*, în sensul naturii *specifice* a sentimentelor ce însoțesc *experiența* morală, estetică, religioasă, filosofică, respectiv a *valorilor* cu care aceste tipuri diferențiate de experiență se însoțesc.

În al doilea rînd, trebuie să distingem între sentimentele *morale* și acele sentimente *extramorale* — extravalo-rices — ce nu țin de valorile indicate, ci de temeiurile biologice sau „utilitare”, în sens restrîns, ale ființei umane.

În al treilea rînd, trebuie să distingem între sentimentul moral — care are semnificație valorică — și baza lui *inframorală*, care ține de psihism, căci valoarea nu se reduce, evident, la psihism, dar este grefată pe un fond de psihism care, la rîndul lui, are o bază biologică. Kant a indicat sensul acestei *disocieri*, arătînd — analiză justă prin sensul ei, dar improprie prin datele ei prime și ultime, ce țin de metodologia generală a analizelor etice — că *respectul*, care este un sentiment moral, are la bază un joc secret între „înclinație” și „frică”: „Deci este ceva care nu este considerat nici un obiect al înclinației, nici al fricii, deși are ceva analog cu ambele” (*Critica rațiunii practice*, 1972, p. 19).

Trebuie, în sfârșit, să distingem între sentimentele *pozitive* (afecțiune, simpatie, iubire, admirație, respect, entuziasm) și sentimentele *negative* (antipatie, dispreț, ură, dezgust, oroare, ... etc). Dar, după cum am menționat, această problemă complexă nu poate progresa în soluții decât după o prealabilă cercetare *sistematică și completă* a limbajului mirai.

Ca indicații canonice pentru încărcătura afectiv-emoțională a evaluării putem schița aici numai două:

Nu trebuie căutată o corelație directă și semnificativă între *intensitatea*, durabilitatea și aria de propagare a sentimentului moral și *validitatea* aprecierii cu care se însoțește. În unele situații, corelația dintre intensitatea sentimentului și valoarea judecății poate fi chiar de invers proporționalitate. În aceste cazuri, este evident că însăși calitatea morală a sentimentului și aria lui de iradiere devin discutabile. Dar aceste posibile corelații reclamă cercetări exacte, și numai pe baza lor se poate trece la analize intensive și la generalizări.

Apoi, există și o *măsură* valorică a reactivității emoționale morale; o reactivitate excesivă ca intensitate — mai ales negativă — poate altera însăși validitatea judecății, atunci când reactivitatea excesivă nu este ea însăși *indiciul* lipsei de validitate a evaluării; invers, o reactivitate scăzută, tinzând spre neutralitate sau indiferență afectivă, poate avea un slab efect educativ, fiind ea însăși un *indiciu* al caracterului formal al evaluării.

3.5.4.5. *Nivelul expresiv*. Aprecierea morală se exteriorizează, și în acest sens spuneam că ea este o formă sau o variantă a *manifestării*. Fiind manifestare cu finalitate exterioară, aprecierea nu numai că se referă la o valoare reală, dar devine ea însăși valoare, dacă posedă valabilitate și are efect exterior. Acesta este încă unul dintre motivele pentru care nu trebuie distins mecanic între ipostazele aceluia *ceva* care devine, pe rând, valoare, însușire, calitate, atribut, în bucla circulară despre care vorbeam, dar nici nu trebuie confundate nediferențiat. Aici, aprecierea poate deveni *valoare* nu în sensul că este întroieci-tată asupra unui „bun” exterior, conferindu-i valoare (transferându-se pe sine asupra obiectului), ci în măsura în care este validă (valabilă) și are efect exterior.

Forma clasică și cea mai elocventă de exteriorizare a aprecierii morale este, desigur, *limbajul*, cuvântul. Așa

cum există o expresivitate artistică a limbajului, există și o *expresivitate* morală, care încă nu a fost cercetată concludent. Ea se modelează și se modulează *variabil*, după o serie de parametri ai limbajului, dintre care menționăm : intensitatea limbajului, tonul, viteza verbală, pauzele, invizibilele semne de „exclamare” din limbajul oral. Ca test de verificare a diapazonului interpretativ se ia <Stanislavski> propoziția simplă pe care actorul o poate pronunța în *x* modalități artistice. Tot astfel, propoziția „Pj este sincer” poate fi desfășurată în *x* modalități, toate indicând calitatea sau natura diferențiată, specifică a aprecierii. Expresivitatea morală a limbajului sau expresivitatea limbajului moral este una dintre cele mai interesante probleme ale eticii, dar ea nu poate pleca decât de la analize concrete, de natură semiotică.*

La nivel social, aprecierea poate lua o formă practico-spirituală, asociată strâns cu alte tipuri de evaluare — politică, juridică, ... etc. Este vorba despre mecanismele sancționale — pozitive sau negative — ale promovării.

Aprecierea se mai poate exterioriza și în alte modalități specifice de natură comportamentală: gesturile, mimica, privirea. În analiza fenomenologică a „privirii”, Sar-tre (*Ființă și neant*) făcea aprecieri excelente despre rolul pe care privirea îl are în relațiile umane și în special în cele interindividuale: ca modalitate de „recunoaștere” a *celuilalt* și ca modalitate de tratare *evaluantă* reciprocă.

Trebuie precizat că toate aceste forme sînt forme de *exteriorizare* a aprecierii și că sînt *un nivel* al ei; că nu o pot înlocui (decît ca simulare, simulacrul acesta fiind cu totul altceva), nici nu pot fi înlocuite de o vehiculare transexpresivă (în sens larg) sau extramaterială (în același sens larg). Chiar limbajul eliptic al exclamațiilor, chiar pauzele și chiar și tăcerea sînt modalități de exteriorizare a unui *conținut evaluant*.

* O analiză concisă, clară și plastică a modalităților nonverbale de comunicare (respectiv evaluare) ne-o oferă Gilles Amedo și Andre Quittet în cartea *La dynamique de communications dans les groupes* (Paris, 1975; pp. 16 —28). Între formele limbajului non-verbal de exteriorizare, autorii analizează: organizarea spațială (proximitatea), poziția gesturilor, mimica, privirea, vocea (cu semnele paralingvistice: fonice, vocalizarea, repetiția sunetelor, intonația, ritmul, debitul, tăcerile). Analiza acestor forme de expresie sau comunicare este generală și sincretică, incluzînd referințe incidentale la semnificația lor morală.

Sistematizînd datele problemei vom stabili trei funcții ale nivelului expresiv: o funcție *reflectorie* (căci el indică și reflectă ceva exterior, chiar dacă în chip mediat, prin atitudinea subiectului față de acel *ceva* exterior); o funcție *reflexivă*, căci acest nivel îl exprimă pe cel ce se exprimă; o funcție *tranzitivă*, căci prin acest nivel subiectul se adresează cuiva, așteptînd o decodificare și un consens cu sensul valoric implicit al evaluării. În acest sens, Tudor Vianu a făcut, deși cu referință la *expresia artistică*, o diferență clară între funcția *reflexivă* și cea *tranzitivă* ale acesteia. Putem vorbi aici însă și despre „trădările” nivelului expresiv. Spunem în acest sens despre cuvinte că ele ne „trădează” uneori. Această trădare are două sensuri opuse: cuvintele (și, în genere, modalitățile de exteriorizare) ne trădează în sensul că nu exprimă *adevat*, nuanțat, ceea ce simțim sau gîndim; ele ne trădează însă și invers, în sensul că exprimă *mai mult* și uneori *altceva* decît vrem noi să exprimăm. Metoda psihanalitică merge pe această a două „trădare”, încercînd să citească, să descifreze, fie *tăcerile vorbirii*, fie *elocvența tăcerii*. Din acest tip de lectură se alimentează, de altfel, și teoria lui Althusser despre „lectura simptomală”.

3.5.5. Formele aprecierii. Ne vom rezuma aici la o serie de topici și enunțuri abstracte ■ — unele canonice —, care constituie simple repere teoretice asupra temei și grile de coordonare a unor analize pe care le vom face în al doilea volum. Aprecierea poate fi distinsă după mai multe criterii.

3.5.5.1. *Criteriul semnului valoric*. Din acest punct de vedere, aprecierile se împart în aprecieri *pozitive* și aprecieri *negative*. Cîteva precizări:

Orientarea pozitivă sau negativă, după cum am menționat deja, sînt exclusive și merg pe alternativa „sau” — „sau”, exceptînd situațiile de manifestare intrinsec contradictorii, în care intervine alternativa „și” — „și”. Dar, în acest diapazon este absent punctul neutral „0”. O apreciere neutrală valoric nu este o apreciere, ci o *constatare* extramorală sau un alt tip de evaluare. Apoi, și cînd orientarea este pozitivă, și cînd este negativă, ele rămîn doar orientări, deci dominante latente, „abstracte”. Dar evaluarea, datorită caracterului intrinsec generalizat, poate fi formulată în diverse expresii calitative, de nuan-

ță* de la cele mai concrete („P_j, a fost sincer în situația S”), trecînd prin cele particulare („P_i este un om sincer”), pînă la cele mai generalizatoare în sens propriu („F_i este un om bun, un om de caracter”). Acest diapazon poate fi variat indefinit, după situațiile *faptice* și după *contextul* aprecierii. În analiza semantică a limbajului moral se pot aplica două „grile” de selecție a atributelor valorice: „grila de specificitate” — care distinge între cuvinte cu semnificații: *specific* morală, cu *rezonanță* morală, cu *semnificație bivalentă* sau *polivalentă* (moral-psihologică, moral-utilitară, moral-juridică, moral-estetică, ... etc); a doua grilă este „grila de intensitate”, grilă ce distinge între gradele de *intensitate* variabilă a unor cuvinte care definesc aceeași *calitate* morală. Aplicarea corelată a celor două grile poate disocia atît nuanțele specific morale, cît și gradul lor, în cazul unor serii de termeni de genul: timiditate, neliniște, frică, teamă, spaimă, groază. . . , toate indicînd modalități de reacție în fața unui pericol, a unei amenințări. Evident că a treia grilă, cea „axiologică”, va distinge între o serie de termeni cum este cea a termenilor amintiți și seria opusă ca semn: încredere, hotărîre, curaj, temeritate . . . etc. Important este ca aprecierea să aibă și proprietăți specifice, atunci cînd este vorba de manifestări concrete (cînd nu sînt relevante expresiile de tipul „băiat bun”, „băiat de treabă”), dar și validitate generalizantă, dacă este vorba de serii de manifestări acumulate în timp sau de situația, condiția morală a subiectului în genere (colectiv sau individual). Dacă regula *adecvației* și *specificității* nu se respectă, evaluarea poate fi concludentă mai degrabă pentru subiectul *eva-luant* decît pentru *situația* evaluată sau subiectul *evaluat*.

3.5.5.2. *Criteriul sferei subiectului evaluator.* După acest criteriu distingem între aprecierea *colectivă* și aprecierea *individuală*. Întrucît în unul dintre volumele viitoare (*Etosul socialist*) vom trata pe larg despre opinia publică, rezumăm aici cîteva observații de principiu.

Interesele colectivității se cristalizează specific în sistemul normativ al unor colectivități și se exteriorizează sau se exprimă spontan prin *opinia publică*. Opinia publică, ca apreciere, are la bază interesele individuale, care pot fi în diverse grade consonante sau disonante cu cele colective. După cum se știe, opinia colectivă nu este suma mecanică a opiniilor individuale, întrucît ea ține de con-

știința socială colectivă, de grup. Pe de altă parte, opinia colectivă se realizează *în* și *prin* intermediul opiniilor individuale; ea este și *însurarea* lor sintetică, iar această însumare nu este cauza, ci forma de exteriorizare a opiniei colective. Acum, opinia colectivă descrie un nivel mediu — socialmente dezirabil —, nivel față de care opiniile individuale pot oscila, pozitiv sau negativ (în sus sau în jos), distribuindu-se statistic după curbe ce pot fi măsurate. Trebuie precizat că acest nivel *mediu* nu este un nivel *mediocru*, ci, fiind mediu sub raport *statistic*, este, totodată, nivelul excelenței valorice a evaluării, așa cum *măsura* aristotelică, fiind loc de *mijloc* între absență și exces, este o performanță valorică.

Desigur că între opinia colectivă și cea individuală pot să apară coliziuni și conflicte, care trebuie cercetate și apreciate concret. Nu se pot da soluții apriorice pentru acest conflict. Ca sugestie de principiu poate fi evocată aici propoziția lui Hegel referitoare la procesul lui So-crate: desigur — spunea Hegel — că se pot înșela indivizii. Opinia publică, pe latura ei morală, poate fi definită și investigată sociologic după o serie de parametri riguroși, dintre care menționăm: *calitatea* ei intrinsec valorică, *unitatea* sau coerența, *viteza* de reacție, *intensitatea* reacției, *aria* de propagare, *durabilitatea*, *mobilitatea*, *finalitatea* sau *eficiența*, .. etc.

3.5.5.3. *Criteriul temporal. Funcțiile aprecierii.* Acest criteriu distinge aprecierea după locul în timp al manifestării evaluate. Distingem între aprecierea *retroactivă*, *concomitentă* și *anticipativă*.

Prima se referă la o manifestare consumată. Funcția ei educativă este scăzută. Deși vizează explicit o manifestare trecută, aprecierea retroactivă vizează tacit și indirect manifestările viitoare; și în această situație, aprecierea a trecut deja tacit în normă, în propria ei normă. Dacă zic „P¹ a fost nesincer”, subînțeleg că manifestarea lui a fost reprobabilă, subînțeleg mai departe că „nu trebuie” să o mai repete nici el, nici alții. Dacă zic „P₂ a fost sincer”, subînțeleg că manifestarea lui a fost dezirabilă și subînțeleg că ea trebuie să se repete, să o repete adică și P₂ și alții. Iese în evidență aici una dintre funcțiile aprecierii: funcția de *întărire* sau de consolidare a sistemului nor-

mativ și de *corecție* a manifestărilor care sînt disonante cu sistemul dat.

Aprecieria concomitentă *însoțește* manifestarea și o stimulează, sau o corectează din mers. Evident că sub raportul eficienței această formă de apreciere ocupă locul prim, întrucît menține manifestarea în vizorul normativ, pe făgașul dezirabil. Dar acest tip de apreciere dezvăluie o a doua funcție mai puțin evidentă în primul caz: funcția de *optimizare* a manifestării pe latura ei extramo-rală, dar în consens cu cerințele normative morale. Altfel spus, manifestarea nu se realizează de dragul respectării normei morale, conformitatea cu norma fiind, după cum am văzut, doar unul dintre parametrii ei. Stimularea manifestării pe *latura* conformității ei cu norma este o componentă a stimulării manifestării în totalitatea ei. A doua trebuie să o implice pe prima, altfel *conformitatea* poate trece în *conformism*, iar aprecierea devine formală și poate chiar sterilizantă.

Aprecieria anticipativă exprimă nu ce „trebuie să facă” — acest enunț fiind normativ —, ci ce *se speră*, ce se crede, ce se așteaptă că va face sau va fi subiectul moral. Această apreciere este deci un mandat moral semnat *in alb*. Acest tip de apreciere pune încă o dată în evidență consonanța și corelația dintre *normă* („trebuie să faci”, „trebuie să fii”) și apreciere („sînt convins că vei face așa”, „sînt convins că vei fi așa”).

Dacă sub raportul eficienței directe, aprecieria concomitentă deține locul întâi în contextul vieții prezente, chiar în societatea noastră, în schimb, aprecieria anticipativă deține locul prim sub raportul valorii ei morale, al purității ei. Ea scoate în evidență o a treia funcție fundamentală a aprecierii, funcția de solidarizare a membrilor ei în cadrul unei colectivități, de optimizare a *relațiilor* lor, de configurare a ceea ce *Codul moral* al societății noastre numește „atmosferă morală”, „climat moral”. Altfel spus, aceasta este o funcție de structurare calitativă a *binelui moral* al unei colectivități, ca parte componentă a *binelui social*. Avem deci trei funcții fundamentale ale aprecierii: de *stabilizare* a sistemului normativ, de optimizare a *activităților* umane, de solidarizare sau de *umanizare* a relațiilor colective ca *relații morale*. Cele trei funcții sînt *corelate*, dar între ele pot să apară și apar *deplasări* de accent. În acest sens, sînt prezente în *Docn-*

meritele partidului nostru trei idei fundamentale, asupra cărora s-a revenit și se revine legitim. Prima: activitatea de *constringere* și penalizare trebuie înlocuită treptat și în proporție de masă cu munca directă, constructivă, de rezolvare la fața locului a tuturor problemelor cu care oamenii se confruntă. A doua: proporțional, trebuie să capete importanță munca educativă de *prevenire*, de unde necesitatea prelucrării și însușirii tuturor normelor vieții noastre sociale, de la cele morale la cele juridice. A treia: educația în socialism are ca principiu fundamental *optimismul* și optimizarea calitativă a activităților, a relațiilor umane, a condiției umane individuale. Este, credem, evidentă consonanța dintre cele trei *idei* fundamentale și cele trei *tipuri* de apreciere morală.

Se mai poate distinge între *apreciere* și *autoapreciere*, dar această problemă va fi tratată în cadrul analizei *Conștiinței morale*, la care vom trece după analiza unei teme particulare, care ne oferă posibilitatea să abordăm încă o serie de probleme legate de apreciere și care poate face direct trecerea la tema următoare.

3.5.6. Intermezzo axiologic (etica spiritului critic și autocritic).

În literatura teoretică terna criticii și autocriticii este pusă și repusă în discuție din diverse unghiuri de abordare. Potrivit concepției partidului nostru, critica și autocritica sînt o modalitate fundamentală prin care se dă lupta între *vechi* și *nou*, aceasta fiind o contradicție care se rezolvă și se reinstituie continuu, pe măsura progresului societății noastre în ansamblul ei, sau pe diverse sectoare și sfere de activitate. Critica și autocritica se pretează și unui unghi *etic* de abordare, întrucît ele sînt forme ale *aprecierii*, respectiv ale *autoaprecierii*. Dar, înainte de a trece la abordarea etică a criticii și autocriticii, cîteva repere sau precizări prealabile sînt necesare.

În primul rînd, critica și autocritica, în calitatea lor de acte spirituale cu semnificație valorică și cu destinație curativă, își au un *temei teoretic* mai adînc și mai general în concepția materialist-dialectică despre *negație*. După cum se știe, în concepția noastră, negația autentică sau negația dialectică are trei funcții: una *distructivă*, sau de eliminare a ceea ce e vechi și perimat în obiectul criticat, în fenomenul, în starea negată; una de *conservare* a ceea ce este pozitiv în obiectul criticat; una *creatoare*, deci de

dezvoltare pe un plan superior a ceea ce s-a conservat. Dacă există o negație dialectică *optimă*, înseamnă că există și negații metafizice, negații rele, sau *deficitare*. Aceasta înseamnă, cu referință la tema noastră, că, alături de critica și de autocritica justă, pozitivă, există și abateri sau *declinații* de la acest spirit just.

În al doilea rând, critica și autocritica se desfășoară într-un anumit *context* bine definit, care are mai multe elemente și reguli.

Contextul în care are loc în mod legitim critica și autocritica este contextul *audienței* și *dezbaterei colective*. Altfel spus, și în expresia negativă, critica nu se face pe stradă, sau pe la spate, în această situație ea nemaifiind critică, ci bîrfă, colportare, sau altceva; iar autocritica nu se face în fața oglinzii, în această situație ea nemaifiind autocritică, ci remușcare, părere de rău, deci reflexe morale consumate în intimitatea subiectivității. Critica și autocritica — dacă au semnificație valorică și socială — se petrec într-un spațiu organizat și instituționalizat; după cum spuneam, acela al audienței, dezbaterei, judecății și rezoluției unei colectivități. În acest context există mai multe elemente, între care menționăm: *subiectul* sau *subiecții* care desfășoară critica; *fapta* vizată și autorul sau autorii faptei, dat fiind că atunci cînd actul critic vizează un fapt sau o stare de fapt, el trebuie să ajungă la autorii care se fac responsabili, vinovați pentru aceasta; în fine, *normele* sau cerințele, fie ele profesionale sau morale, din perspectiva cărora fapta și autorul faptei sînt criticate.

În al treilea rând, dacă există forme optime și forme degradate ale criticii și autocriticii, înseamnă că există și o *etică* sau etos al spiritului critic și autocritic, deci un set de norme potrivit cărora se poate stabili dacă și în ce măsură critica și autocritica sînt optime sau degradate. Dintre aceste norme, care sînt norme ale aprecierii și autoaprecierii în general, menționăm cîteva cu referință la apreciere, întrucît critica este o formă a aprecierii cu semn axiologic negativ.

a) în apreciere trebuie să se aibă în vedere atît *intenția*, cît și *fapta efectivă*, dată fiind împrejurarea că între intenție și manifestare — situație ce se ivește și în teoria și practica juridică — pot să apară incongruențe, decalaje,

subiectul putînd fi uneori vinovat, alteori nevinovat, pentru distanța dintre intenția și rezultatele faptei sale.

b) în apreciere trebuie să se țină cont atît de *norme* sau de cerințele normative, cît și de *împrejurările concrete* specifice în care fapta a avut loc. În limbaj juridic, această cerință se exprimă prin invocarea circumstanțelor atenuante sau agravante în care s-a comis o infracțiune.

c) Aprecierea trebuie să se desfășoare după *aceleași criterii* cu referință la toți membrii unei colectivități și la fiecare în parte, indiferent de poziția sau de statutul lor socio-profesional. Aceasta mai înseamnă că, în timp, ea trebuie să fie *consecventă*, deci să nu țină cont de împrejurări conjuncturale trecătoare, sau de modificarea statutului socio-profesional al celui în cauză.

d) Aprecierea critică trebuie să ofere o *soluție* realizabilă și eficientă pentru remedierea sau înlăturarea stărilor de lucruri negative, respectiv a lipsurilor și greșelilor din activitatea membrilor colectivității care sînt supuși criticii.

În formulare conclusivă și într-un limbaj etico-politic, critica autentică sau optimă trebuie să fie: *obiectivă*, întrucît este informată exact asupra faptelor; *principială*, întrucît are în vedere ferm normele și cerințele normative; *constructivă*, întrucît oferă o soluție de înlăturare a ceea ce este criticabil în fapte și la autorii faptelor.

3.5.6.1. *Declinații de la etica spiritului critic.* La baza elaborării acestei tipologii stau, într-o formă latentă, trei criterii conjugate.

Primul criteriu este *jilosofic* și constă în modalitățile diferite de corelare a celor trei funcții fundamentale ale negației. Acesta este un criteriu general (G) și nonspecific.

Al doilea criteriu este *sociologic* și vizează modalitățile de realizare a relației dintre interesele individuale și interesul colectiv. Criteriul este particular (P) și nonspecific.

Al treilea criteriu vizează modalitățile de corelare a momentelor „faptului moral” (N—M—A) de către un subiect (S) într-o situație dată. Criteriul este individual (I) și specific.

C r i t i c i s m u l . Am schițat condițiile sau cerințele optime ale criticii și autocriticii. Notăm că alături de forma lor optimă există și declinații sau forme degradate, im-

propriei. Să facem aici o constatare mai generală: valorile sînt, folosind expresia lui Tudor Vianu, *bipolare*, în sensul că orice *valoare* își are *antivaloarea* corespondentă; frumosului i se opune urîtul; adevărului i se opune eroarea j**binelui i se opune răul. Dacă cercetăm istoria disciplinelor care studiază aceste valori, constatăm că spațiul de analiză consacrat valorilor (frumosul, adevărul, binele) este infinit sau disproporționat în raport cu cel consacrat analizei antivalorilor (urîtul, eroarea, răul). Această non-simetrie are mai multe temeiuri și justificări, dar în forma ei excesivă nu este recomandabilă. Ca să ocolim urîtul trebuie totuși să știm și să simțim ce este urît; ca să evităm eroarea trebuie să-i cunoaștem natura; ca să învingem răul trebuie să-l localizăm. Sub acest semn vor sta analizele noastre din acest serial tipologic, în care vom defini cîteva forme tipice și relativ frecvente ale abaterii de la etica spiritului critic și autocritic. Forme improprie pe care unii membri ai societății noastre le practică în necunoștința de cauză, cu sentimentul sau falsa conștiință că se află pe drumul cel bun. Există o serie de abateri de la etica spiritului critic, între care prima este *criticismul*. Ce este criticismul?

După cum îi spune și numele, criticismul este o *exagerare* și deci o degradare a spiritului critic. În cazul criticismului, subiectul decupează, observă și reține dintr-o faptă, respectiv personalitatea autorului faptei, doar latura sau *partea negativă*. Acesta este primul pas. În al doilea pas, criticismul *extrapolează* partea negativă asupra întregului faptei, încît fapta, în totalitatea ei, apare ca negativă. Aici este necesară o nuanțare. Există, desigur, și fapte absolut condamnabile, fără nici o notă pozitivă, și în astfel de cazuri critica noastră trebuie să fie radicală, netă, deci proporțională cu gravitatea faptei. Dar nu despre aceste fapte sau situații este vorba în cazul criticismului, ci despre acelea în care fapta, situația, alături de nota negativă, are și laturi pozitive, ea fiind mixtă din punct de vedere valoric, bivalentă. Dacă nota negativă este evidentă, subiectul atitudinii criticiste se bucură pentru că a găsit un motiv elocvent pentru exercițiul atitudinii lui. Dacă nota negativă este reală, dar este minoră, secundară, criticistul o descoperă repede, și iarăși o extrapolează asupra întregului faptei. Să ne imaginăm — dar nici nu trebuie să ne imaginăm, astfel de situații fiind reale —

că un membru al unei colectivități este competent profesional, este corect și cu regulamentele și cu colegii, este un bun soț și tată de familie. Avînd însă un temperament coleric, este mai sensibil și reacționează spontan și uneori excesiv față de ceea ce nu este bine în viața colectivității. Aici, criticistul va reține ca esențială doar nervozitatea, și, exagerînd-o, va conchide: colegul nostru este isteric și, cu siguranță, trebuie să plece în concediu de odihnă, sau poate chiar să consulte un psihiatru.

Ce se întîmplă însă cînd fapta este evident pozitivă, cînd ea este bună și curată ca lumina zilei? Nici atunci criticistul nu se dă bătut. Atunci el caută *pretexte*, aparențe și dedesubturi, deci indicii fals negative prin care să descalifice valoarea faptei. Înțelepciunea etică a poporului român a sesizat această atitudine și a definit-o plastic în zicalele: „a căuta pete în soare”, sau „a găsi un nod în papură”. Și, de cele mai multe ori, omul sfîrșește prin a găsi ceea ce căuta cu orice preț. Dacă totuși nu găsește ceea ce caută, criticistul este încercat de tristețe, pentru că soarele nu are pete și papura nu are noduri.

Convingerea acestui subiect, care la limită devine nihilist, este că răul vieții și al lumii sînt imense și iremediabile. Dar atunci, unde este totuși binele și unde este frumusețea? Bineînțeles că binele și frumusețea se retrag și se concentrează în *propria lui conștiință*, care acuză răul și urîtenia lumii. Analizînd această atitudine, Hegel a numit-o *conștiință virtuoasă ipocrită* și a arătat subtil că răul și urîtenia se ascund în această conștiință înclinată să descopere în lume exclusiv ceea ce este rău și urît.

Alături de amintita extrapolare a părții negative asupra întregului faptei și lumii, o notă diferențială a atitudinii criticiste constă în aceea că ea *nu dă* nici un fel de *soluție* pentru remediarea răului, a lipsurilor. Acest soi de critică este prin excelență distructivă, nu are în ea nici un atom de constructivism. Iată o situație elocventă în acest sens. Schopenhauer a fost un mare pesimist, care a descoperit în lume numai răul, teoretizîndu-l diabolic. Pentru că a fost însă un gînditor mare și cu ecou, s-a făcut o chetă internațională pentru a i se ridica o statuie. Psihologul american W. James a spus că refuză să contribuie la această chetă, pentru a se ridica un monument acelui

om care ar fi preferat ca lumea să fie ele o sută de ori mai rea decât să piardă prilejul de a o birui.

Criticismul trebuie criticat și vindecat printr-o critică constructivă. În fața unei critici constructive criticistul ar putea să-și dea seama că este mult mai rău și mai urât decât își imaginează în falsă sa conștiință de sine și că poate deveni altfel, dacă încearcă să descopere și ceea ce este bun și frumos în lume.

C r i t i c a d o g m a t i c ă . Prezintă unele similitudini cu criticismul, de care însă poate fi precis diferențiată. Punctul esențial de asemănare cu criticismul rezidă în tendința de descalificare a vieții morale *concrete*, a concretului ei specific de pe o poziție abstractă ce nu se racordează la viață, ci se opune ei. Criticismul însă deva-lorizează lumea de pe poziția unei convingeri *subiec.tir>°* după care răul este imens și iremediabil, sau de pe poziția tot subiectivă — și subiectivistă — a unei „purități” abstracte; și într-un caz și în altul, criteriul de referință valorică după care este judecată manifestarea nu este o normă determinată sau un sistem determinat de norme. Critica dogmatică se instalează însă ferm în *norme*: în normele *abstracte* sau în cerințele abstracte ale normelor. Dogmaticul raportează direct și necliferențiat normele abstracte la manifestările concrete. El vede într-o manifestare concretă doar o *confirmare* sau o *infirmare* a normei. Dogmaticul nu are deci simțul particularului și al concretului; n-are simțul *circumstanțelor* atenuante și a-gravante. Când dogmatismul devine critic, el vede într-o manifestare nu ceea ce *este ea*, ci ceea ce *nu este ea*: și anume că o manifestare concretă nu este o obiectivare *perfectă* a normei. Pentru dogmatic, concretul faptei nu are valoare de sine stătătoare, intrinsecă; acest concret este simbolic și demonstrativ; concretul merită atenție în măsura în care *simbolizează* prezența sau absența normei obiectivate, în măsura în care *demonstrează* prezența sau absența ei. Concretul vieții umane și morale este deci doar un câmp de referință și de validare a validității normei. În expresie semimetaforică, am zice: concretul este o „erezie” în raport cu „dogma” normei; ca orice „erezie”, el asigură funcționarea „dogmei”, care-l respinge și totuși îl presupune ca element de opoziție. La baza criticii dogmatice stă convingerea, de esență luministă, după care însușirea spirituală fidelă și aplicarea practică exactă a nor-

mei (abstracte) ar mișca viața și istoria înainte. În analizele sale critice, dogmaticul nu are în vedere și nu vizează nici un fel de interes sau interese în afară de interesele abstracte, ale colectivității, cristalizate în abstracția normei, în normele abstracte. Dogmaticul reprezintă *nemijlocit* interesele colectivității, deci le exprimă *simbolic* și într-o manieră *reificată*, interesul lui fiind „binele general”, rupt însă de posibilitatea realizării lui concrete și eficiente. Pentru dogmatic, deci, viața și istoria există de dragul normelor abstracte, iar el, dogmaticul, le reprezintă și le apără împotriva vieții și cu prețul chiar al sacrificării vieții concrete. Abstracție făcînd de înțelesul său creștin — potrivit căruia dogma este un enunț contradictoriu, neinteligibil și deci absurd în substanța lui intimă —, dogma este un enunț sau un sistem de enunțuri invariante, închise, care nu mai pot *incorpora* o experiență nouă, respectiv nu se mai pot *restructura* în funcție de o nouă experiență. Din acest punct de vedere, *dogmatismul etic* sau moral (în acest caz) este o variantă a dogmatismului în genere, formă și formulă degradată, prin osifi-care, a spiritului uman, formă vie și conștientă a morții lui inconștiente.

C r i t i c a t e n d e n ț i o a s ă . Prezintă și ea unele similitudini cu primele două varietăți, față de care poate fi însă diferențiată precis. Critica tendențioasă se bazează pe faptul că; la originea ei, ca motivație, stă un interes *particular* — legitim sau discutabil —, iar referința la normă este un simplu *pretext* și *mijloc* pentru apărarea *indirectă* a acestui interes, lezat în desfășurarea lui tocmai de manifestarea subiectului criticat sau de subiectul manifestării criticate. Sîntem deci, aici, în fața unei interver-tiri sau „intorlocări” (Marx), sau transfer tacit între „motiv” și „pretext”.

Motivul real este interesul lezat sau trenat în desfășurarea lui. El poate fi și amintirea unui astfel de interes. *Pretextul* este tocmai latura negativă a manifestării criticate și, respectiv, normele invocate pentru a reliefa acest aspect negativ. Critica tendențioasă este întreținută deci de un conflict *inter individual*, fără relevanță pentru viața colectivă, conflict care-și caută soluționarea într-o formă improprie: în mediul audienței colective și în limbajul normelor și valorilor colective. Astfel, P_j îl critică pe P₂ în-vocînd cerințele normelor contrazise de manifestarea lui

P₂. Dar această critică este doar o revanșă — care poate deveni reciprocă după modelul reacției în lanț analizate de noi la principiul *individualismului* —, un mod public de „a-ți plăti politetele”. După cum am sugerat în alt context, aceasta este o modalitate de folosire a „principialității” pentru promovarea unor interese individuale, fiind evident că în aceste situații, principialitatea devine formală și este pseudoprincipialitate. Aceasta este o formă de persistență în morala socialistă a ipocriziei și fariseismului, care sînt scheme de simulare și de disimulare, deci de înstrăinare morală, generate de morala individualismului. Punctul comun dintre critica *tendențioasă* și *criticism* rezidă în faptul că și critica tendențioasă tinde să desființeze manifestarea sub raport valoric, dar numai o *anumită* manifestare; și ea tinde mai departe să discrediteze subiectul manifestării, dar numai un *anumit* subiect. Critica tendențioasă se asociază de regulă — și complementar — cu lauda tendențioasă a manifestărilor favorabile sau a subiecților favorabili subiectului critic eva-luant. Punctul comun dintre critica tendențioasă și critica dogmatică rezidă în faptul că și critica tendențioasă face un recurs insistent și un apel la norma abstractă, dar o face doar pentru a descalifica o *anumită* manifestare și un *anumit* subiect. Expresiile degradate complet ale acestei critici de circulație „anonimă” sînt colportarea, bîrfa, deci „lucrătura” în culise, sau „lucrătura” pe la spate etc. Amintitul transfer (sau „întorlocare”) între „motiv” și „pretext” poate fi conștient, semiconștient, sau chiar inconștient. Dar, ca și în alte situații, „inconștiența („falsă bună-credință”) nu poate fi nici aici o scuză. Pentru acest tip de critică, limbajul moral cotidian a creat cîteva expresii — ele au și alte semnificații, dar pot fi folosite și în acest context — pitorești, savuroase, între care menționăm: „A semnaliza la stînga și a o lua la dreapta”; „Unde dai și unde crapă”; „Una spui și alta fumezi”, etc.

I n d i f e r e n ță . Este prin definiție o abatere de la moralitatea spiritului critic, chiar dacă este o abatere pasivă. I-am putea spune, în limbaj juridic, abatere prin „inacțiune”. Pe subiect nu-l interesează problemele cu care se confruntă colectivitatea și care intră în atenția dezbaterii colective. Trebuie să precizăm însă aici, mai întîi, că nu există o *indiferență* pură; indiferența pură echivalează cu

moartea. Există indiferență doar față de *ceva*, ceea ce presupune deferență, interes pentru *altceva*. Indiferența în acest context este indiferență față de problemele vieții colective și trădează o mentalitate individualistă, egoistă, în al doilea rând, trebuie să distingem între *indiferență reală* și *falsa indiferență*. Există subiecți care, în contextul dezbaterii colective, nu-și afirmă părerea critică, nu ■ pentru că ar fi indiferenți față de problemele puse în discuție, sau pentru că nu ar avea ce să spună, ci pentru că se *abțin*. Motivele abținerii pot fi mai multe, și dintre ele este suficient să menționăm: *teama* ca atitudinea lor critică să nu fie rău interpretată — ca atitudine criticistă —; *teama* ca subiectul vizat în critică să nu se răzbune — „plătirea polițelor”; *convingerea* — uneori falsă, alteori justificată, ca și motivele precedente — că în cele din urmă critica sa este inutilă, pentru că „tot nu se vor lua măsuri” pentru curmarea sau îndreptarea rezelor semnalate. Să menționăm că dacă la nivel social global se pot găsi și se găsesc soluții pentru depășirea oricărei dificultăți, la nivelul colectivelor concrete și pentru oamenii implicați direct în muncă nu este indiferent dacă măsurile se iau mai degrabă sau mai târziu, mai bine sau mai puțin bine, de sus sau de jos. Fără îndoială că aceste „abțineri”, cu motivațiile indicate, sînt vizate explicit în *Codul moral*, atunci cînd se afirmă că o obligație morală a comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii este aceea de a contribui la asigurarea unui climat propice, optim de analiză și dezbateră critică, pentru exprimarea sinceră, neîngrădită, a părerilor oamenilor muncii.

În al treilea rând, împotriva aparențelor, indiferența nu este nici ea ca „apa Iordanului, care nici nu strică, dar nici nu face bine”. Orice opinie individuală este o forță spirituală a colectivului și o componentă a opiniei publice, și ea trebuie valorificată cînd și în măsura în care prezintă valoare. Indiferența sau falsa indiferență sînt în acest sens *zăcăminte ascunse*, potențiale, sau neexplorate, *nevalorificate*. Pe de altă parte, așa cum inițiativa și entuziasmul polarizează conștiințele și energiile, și indiferența poate polariza cercul unor conștiințe într-o aceeași indiferență. Din punctul de vedere al unei societăți active, dinamice și a unei conștiințe revoluționare, indiferența este culpabilă, așa cum culpabilă devine în această

perspectivă opinia — semn de critică mută, necurajoasă — exprimată de Kant: „a tăcea nu înseamnă a minți”. Dacă este adevărat că „a tăcea nu înseamnă a minți”, atunci este tot atât de adevărat că „a tăcea nu înseamnă a spune adevărul”, decât în măsura în care tăcerea este propriul ei adevăr, discutabil însă sub aspect etic.

Critica oportunistă. După cum îi spune și numele, aceasta este o critică de natură *conjuncturală*, fiind o abatere de la moralitatea spiritului critic în particular și de la cerința universalității și consecvenței aprecierii în general. Despre această critică se poate spune și se spune de regulă că: „este pe fază”, „este la ordinea zilei”, „stă pe creasta valului”, ea fiind un fel de modă a actului critic, un fel de a fi în ton cu moda criticii. Această critică poate apare în diverse contexte și situații, dintre care amintim:

Ea se manifestă în așa-numitele situații „de campanie”, deși, în general, campania și atitudinea de campanie nu au nimic cu moralitatea autentică a spiritului revoluționar. Așa a fost, spre exemplu, campania împotriva „bacșișurilor și mituirii”, când problema a fost pusă „pe tapet” și când critica s-a declanșat în acest sens.

Există, desigur, o ordine de prioritate a rezolvării problemelor critice cu care se confruntă o colectivitate sau o societate. Nici o colectivitate și nici o societate nu-și poate rezolva complet, dintr-o dată, de pe azi pe mâine, problemele complexe și multiple cu care se confruntă. Din acest punct de vedere, așa-numita „campanie” se justifică, în-trucît, la un moment dat, sînt puse în evidență, în relief, probleme concrete și particulare după coeficientul lor de importanță sau de gravitate. Dar se subînțelege că aceste probleme de importanță, de o anumită gravitate, au existat și *înainte* de a face obiectul unei dezbateri exprese — tocmai acumularea lor a făcut necesară punerea lor în discuție —, iar prin faptul că sînt acumulate, se înțelege că nu pot fi rezolvate dintr-o dată și fără rest. Or, pe acest fond obiectiv de strategie socială a rezolvării problemelor își face loc critica oportunistă, care: nu observă sau păstrează tăcerea asupra problemelor existente pînă în momentul în care ele sînt aduse la „ordinea zilei”; când problemele sînt aduse „la ordinea zilei”, ea se manifestă zgomotos; după ce „campania” a trecut, ea tace ca și înainte de începerea „campaniei”, considerînd că pro-

blemele sînt rezolvate definitiv și fără rest, chiar dacă ele nu sînt rezolvate optim sau complet. Acest spirit de campanie conjuncturală a fost și este combătut în documentele partidului nostru cu referință la diverse aspecte și probleme concrete cu care se confruntă societatea noastră și colectivele de oameni ai muncii. Astfel: educația socialistă a conștiințelor nu poate fi o atitudine de campanie; lupta pentru calitate nu poate fi, nici ea, de campanie; educația ateist-științifică nu poate fi de campanie; ele, ca și multe alte obiective, constituie linii ale unui vast *proces* de educație ideologică, morală și politică ce trebuie avute constant în vedere.

Critica oportunistă se poate manifesta și în cazurile de promovare sau de sancționare a unor membri ai colectivității. Oportunistă este critica atunci cînd ea își spune cuvîntul numai cînd un membru al colectivității a intrat deja în vizorul criticii, sau a fost deja sancționat; după cum, oportunistă este ea și atunci cînd, fără a fi convinsă, face brusc elogiul unor membri promovați, față de care pînă atunci a manifestat o „atitudine indiferentă”, sau chiar una critică. Oportunistă este, apoi, și critica „de culise”, care nu mai este de fapt o critică, ci cu totul altceva.

Impotriva tuturor aparențelor, oportunismul implică o mare doză de indiferență disimulată: indiferență față de *valorile* reale și autentice ale colectivității, față de *problemele* ei reale autentice, față de *soluționarea* reală și autentică a acestora. Oportunistul este un individualist *disimulat*, care are ca partener al jocului său strategic nu un membru sau altul al colectivității (ca în cazul criticii *tendențioase*), ci colectivitatea din care face parte în an-ansamblul ei.

Critica formalistă. Dacă procesul transformării revoluționare a societății este un proces continuu, iar lupta dintre nou și vechi este constantă și omniprezentă — căci formele noului se schimbă, așa cum se schimbă și formele vechiului — este firesc și logic ca actele de critică și de autocritică să capete un caracter constant, legic, avînd o astfel de bază obiectivă. Gîndirea materialist dialectică pleacă de la postulatul că lumea nu este nici perfectă, nici imperfectă, ci *perfectibilă*. Dezideratul criticii, ca deziderat legic, poate fi însă interpretat formal: oricînd, cu referință la orice, și oricum, trebuie să recurgem la

critică, deoarece nu este posibilă vreo manifestare sau activitate umană care să nu comporte critică. Este evident acum că orice poate fi îmbunătățit sau perfecționat, dar este la fel de legitim ca omul, oamenii, să se bucure, să aibă satisfacția deplină a realizărilor lor, făcute potrivit unor scopuri sau idealuri propuse. Critica formalistă poate interveni deci atunci când se recurge la ea nu pentru că faptele și realizările ar necesita *efectiv* o critică, ci pentru că se are în vedere dezideratul *abstract* al nevoii criticii. În astfel de situații, critica formalistă are o notă comună cu criticismul: ea recunoaște caracterul pozitiv al manifestării, dar are înclinația de a descoperi în orice manifestare și un „punct critic”, problematic. În astfel de situații se intră în ceea ce am putea numi *inițiativa critică cu orice preț*, care este de fapt o pseudoinițiativă, căci nu are în vedere caracterul concret al manifestării și posibilitatea concretă a optimizării ei, ci posibilitatea abstractă a optimizării. Matricea expresivă a acestei critici sună: „E bine că s-a făcut așa, dar putea să se facă mai așa, sau și mai așa”. Critica formalistă este încă și mai discutabilă atunci când, plecând de la același deziderat abstract, ea pune pe tapet probleme neesențiale, periferice, ignorând sau eludind — deci mascând — neajunsuri reale și de mai mare gravitate. Atunci, critica formalistă se învecinează cu critica oportunistă.

3.5.6.2. *Declinații de la etica spiritului autocritic.* Dacă actul critic poate fi făcut în mod legitim și eficient în limitele *răspunderii* și *competenței* — deci și ale datoriei pe care subiectul le are în cadrul unei colectivități —, critica nu poate viza nici cerul, nici deșertul Saharei. Dacă e făcută într-un colectiv și cu referință la *problemele* cu care se confruntă colectivul — este firesc ca actul critic să fie însoțit complementar, dar nu mecanic, de autocritică. Există, desigur, abateri și lipsuri care-l pot privi doar pe individ, în sensul că sînt *ale lui*, și în acest sens autocritica nu presupune cu necesitate critica. Invers, există abateri care sînt ale altor membri ai colectivului, și în acest caz critica lor nu presupune cu necesitate autocritica. Deci, critica și autocritica sînt necesare *contple-mentare* atunci când se iau în discuție aspecte ale vieții și activității colective în care membrii sînt implicați și ca *agenți* și ca *judecători*. Deci, oricare membru este implicat *în* și este responsabil *pentru* bunul mers al vieții colec-

tive, de unde complementaritatea celor două acte în situația descrisă mai sus. Declinațiile de la etica spiritului autocritic merg cu aproximație pe liniile indicate la declinațiile spiritului critic. Varietățile sînt însă aici mai sărace, deoarece raportul subiectului *cu sine* este mai sărac decît raporturile lui cu *lumea*, situație valabilă și pentru latura *pozitivă*, necritică, a aceluiași raport. Dar numărul mai *mic* al varietății declinațiilor nu presupune, evident, diminuarea gravității lor calitative, valorice.

Autocritica excesivă. Să recunoaștem că este o „pasăre” destul de rară, pe care o întîlnim sau în situații de microclimat „tiranic”, deci formal democratic, sau în situația unor membrii suprasolicitați fals subiectiv de „tirania” cerințelor interioare și a cerințelor exterioare. În astfel de situații: subiectul își asumă răspunderi pe care nu le are, își asumă deci și vinovății pe care nu le are, sau își supraevaluează vinovăția. Răspunzînd unui chestionar, cîțiva tineri au afirmat că se simt „vinovați” pentru că în lume mai există oameni care mor de foame. Este evident că în situația indicată nu poate fi vorba de nici o *vinovăție* reală, ci este vorba de o *responsabilitate* subiectivă excesivă, transformată în răspundere socială. Sau: mila și compasiunea au fost de astă dată convertite în răspundere. Vinovăția reală nu poate fi prezentă decît în limitele *răspunderii* obiective, ale datoriilor și posibilităților efective de acțiune ale subiectului.

Tema morală — colorată religios — a răspunderii *infinite* a făcut carieră în romanele lui Dostoievski, în care unele personaje se simt responsabile și vinovate pentru tot „răul lumii”. Tema este mai veche și o întîlnim și în filosofia și în morala hinduistă: oricare faptă („*karman*”) individuală are repercusiuni asupra binelui sau răului universal, pentru că ea se inserează în mersul vieții cosmice, chiar dacă efectul — sau influența — ei asupra acestui „mers” nu poate fi pus în evidență în mod mecanic. Tema este prezentă și în *Existența tragică*, lucrare de sinteză a lui D. D. Roșea: acțiunea omului — omul fiind înțeles și ca individ abstract și ca umanitate — este „hotărîtoare de destin”, decide destinul ontic al existenței, de unde ideea gravă a răspunderii infinite în fața destinului omenirii și al existenței. În sfîrșit, tema o găsim și în existențialism — ne referim la varianta sartriană —, în care, ideea libertății pure și absolute — idee extrem de riscan-

tă sub raport moral — este asociată abstract și exterior, pentru a i se preveni riscurile, cu ideea *responsabilității* absolute a individului. Asupra problemei vom reveni.

Autoexigență excesivă este indiciul și poate deveni și calea — printr-un mecanism de feed-back psihologic negativ — regresiei până la limitele malade ale sensibilității și conștiinței morale (masochismul, sinuciderea).

A u t o c r i t i c a p r i n t r a n s f e r . În astfel de situații, subiectul începe prin a-și recunoaște vinovăția reală, după care el pronunță un „dar”, un „însă”. Urmează invocarea a o serie de circumstanțe sau factori obiectivi sau subiectivi, care l-au condus la abatere și la vinovăție. El invocă: „condiții obiective”, „greutăți”, „vinovăția altora”, . . . etc, până când propria sa vinovăție, recunoscută inițial, este absolută tacit și discret, fiind *transformată* și *transferată* asupra împrejurărilor obiective sau asupra altor membri ai colectivității. Distingerea condițiilor sau împrejurărilor obiective, deci a *cauzelor* obiective și a *motivelor* subiective ale unei vinovății este în principiu justă: ea devine discutabilă în momentul în care dizolvă *motivele* subiective ale vinovăției și le transferă complet asupra împrejurărilor obiective. După cum am sugerat și în alt context, în ordinea realului și a umanului, totul poate fi *explicat*, dar nu totul poate fi și *justificat*. Autocritica prin transfer *convertește* explicarea în *justificare* și transferă vinovăția subiectivă asupra obiectivității; ea transformă motivele subiective în cauze obiective, iar în cauzele obiective citește și recunoaște o vinovăție exterioară sau străină. Autocritica prin transfer denotă *lipsă* de răspundere, care ia forma *transferului* de răspundere. Principiul particular al muncii colective însoțite de răspundere individuală este un principiu de bază al vieții noastre. Există însă situații în care, colectivele fiind insuficient sudate sub raport moral, munca colectivă se poate însoți cu iresponsabilitatea individuală, deci cu transferul răspunderii individuale asupra colectivității.

I n d i f e r e n ța . Este, de regulă, complementară indifferenței din atitudinea critică. Cine nu manifestă interes față de colectiv și față de problemele muncii și vieții colective, nu manifestă interes nici față de sine ca *membru* al colectivității. În cazuri de vinovăție, subiectul este înclinat să considere că nu este treaba colectivității să-i analizeze vinovăția, abaterile; este deci înclinat să le con-

sidere ca pe o problemă „personală”. Subiectul autocritic indiferent nu crede, de altfel, că autocritica are un sens, un rost, și nu înclină să aprecieze favorabil nici autocritica la care recurg alți membri ai colectivității. El consideră că viața în colectiv este o viață formală și că audiența și dezbateră colectivă sînt, și ele, manifestări formale: un fel de „rău necesar” la care sîntem „obligați” și de care e bine să scăpăm cît mai degrabă, pentru a „ne vedea de viața noastră”. Chiar dacă o astfel de mentalitate poate fi întreținută și de caracterul formal sau birocratic din unele colective de muncă și dezbateră, ea este absolut culpabilă prin individualismul subsidiar și uneori inconștient, care stă la baza ei. Trebuie să distingem și aici indiferența autocritică de falsă sau aparenta indiferență autocritică. Falsa indiferență autocritică își face loc atunci cînd subiectul își recunoaște în planul conștiinței proprii vinovăția și ar dori să și-o recunoască și în fața colectivității. Totuși, nu o face, sau o face parțial, de teamă ca vinovăția sa să nu fie folosită apoi împotriva lui. Este evident că astfel de situații pot să apară numai într-un „climat” de neîncredere și suspiciune, care nu mai este un climat moral, sau este un climat deteriorat moralicește. În acest sens se specifică și se recomandă, în *Codul moral* al societății noastre, că este o obligație morală a tuturor comunistilor și a tuturor oamenilor muncii de a contribui la asigurarea unui *climat* — în colectivele de muncă și viață colectivă — de încredere reciprocă, de stimă și respect, un climat al spiritului tovarășesc și principial.

A u t o c r i t i c a f o r m a l ă . Subiectul ia atitudine critică față de sine plecînd de la postulatul exterior al necesității autocriticii; indiferent că este cazul sau nu este cazul, trebuie să găsim și motive de autocritică, gîndește el. Sînt posibile aici două situații particulare.

Subiectul își face autocritica cu referință la aspectele secundare ale unei vinovății, încercînd pe această cale să mascheze aspectele mai grave și neștiute de către colectivitate ale aceleiași vinovății, sau ale alteia. Sîntem aici în prezența unui fel de autotransfer de la mai grav la mai puțin grav, în care mai puțin gravul maschează mai gravul.

În alte situații, subiectul își poate reclama chiar un titlu de glorie din faptul că își face autocritica; recunoașterea vinovăției devine în propria sa conștiință un *merit ce*

poate contrabalansa chiar vinovăția, iar subiectul așteaptă o astfel de recunoaștere și din partea colectivității.

De fapt, recunoașterea vinovăției este, desigur, un merit și o calitate morală, care însă nu poate anula sau contrabalansa vinovăția. Vinovăția se anulează nu prin simpla mărturisire autocritică — așa cum se întâmplă în cazul spovedaniei religioase —, ci prin efectivă îndreptare a atitudinii și manifestării în situațiile reale ulterioare. Aici fapta se compensează numai prin fapta de semn contrar, nu prin recunoaștere și declarații sau angajamente formale.

Atitudinea narcisică. Folosim această expresie din terminologia psihologică într-o accepție morală, în sens larg. Narcisismul are la bază o conștiință de sine pozitivă *exagerată*. Subiectul nu crede despre sine că este sau ar putea fi vinovat în nici o situație. El se crede *infaibil* chiar atunci când este efectiv vinovat. El nu suportă nici un fel de critică, iar autocritica este sub „demnitatea” lui. Variantele acestui egoism — pe care le vom analiza în alt context (voi. II) — sînt îngîmfarea, orgoliul, vanitatea. Subiectul narcisic crede naiv în perfecțiune, re-cunoscînd-o însă în propria sa persoană. El este potențial sau virtual un spirit tiranic. Dacă este adevărată propoziția egoistă și cu rezonanță socială monadologică a lui Sartre, după care „fiecare eu tinde să ajungă un Dumnezeu”, atunci am putea spune că narcisicul se crede deja un „Dumnezeu”, iar dacă nu, cel puțin un „zeu” dintr-un univers politeist profan.

Să precizăm acum, în finalul acestei tipologii — negativă prin temă și critică prin mersul analizei noastre — că una dintre cele mai grave abateri de la etica spiritului critic și autocritic este *ruperea* celor două acte; rupere prezentă în colectivele în care și în măsura în care unii membri ai colectivității *se* specializează în critică („critici de profesie”, asemănători „vorbitorilor de profesie”), iar alții *sînt* specializați în autocritică.

Autocritică, spovedanie, confesiune. Conștiința de sine este, după cum vom vedea în curînd, o componentă a conștiinței morale. Conștiința de sine critică sau conștiința autocritică este o formă sau o dimensiune a conștiinței de sine. Ea indică și dezvăluie o sensibilitate morală autocritică, pentru că ea implică: recunoașterea unui fapt, a unei atitudini proprii care s-au abă-

tut de la o cerință morală; deci, implicit recunoașterea caracterului dezirabil și valoric colectiv al cerinței normative, care este interiorizată; *nevoia* dezvoltării acestei vinovății este indiciul unei nevoi de *resolidarizare* cu colectivitatea și cu membrii colectivității. În plan *subiectiv*, conștiința autocritică poate lua diverse variante, de nuanță: sentimentul culpabilității, rușinea, remușcarea, procesele de conștiință. Toate aceste nuanțe indică o tensiune morală și psihologică interioară, de diverse grade și intensități, care trebuie să se descarce, de unde expresiile: „mă apasă conștiința”, „am conștiința încărcată”, ... etc. Eliberarea se poate face în diverse modalități, după contextul obiectiv al vieții și după gravitatea vinovăției.

Una dintre formele de realizare a acestei eliberări este *spovedania*, petrecută în contextul vieții religioase și al ritualului religios. Spovedania se face în fața unei instanțe *carismatice* întruhipate de preot, deci în afara audienței și conștiinței colective. t) e obicei, în spovedanie se mărturisesc „păcatele” cu relevanță *colectivă*, dar și cele *intime*, care nu pot fi aduse la cunoștința colectivă, datorită tocmai caracterului lor intim. Aceste „păcate” pot fi de ordin propriu-zis *moral* — deci ținând de ordinea vieții reale —, sau de ordin *religios*, imaginar, care țin deci de nerespectarea unor reguli și cerințe ale vieții religioase, așa cum ar fi blasfemia, munca în timpul sărbătorilor religioase, nerespectarea interdicțiilor de la anumite mîncăruri, ... etc. Este evident faptul că în timpul spovedaniei preotul devine reprezentantul și *simbolul* conștiinței colective, și deci acesta este un mod de transfer al instanței conștiinței colective, respectiv de înstrăinare a sa într-o persoană individuală, care deține singură „contabilitatea” tuturor „păcatelor” colectivității, ale membrilor acesteia. De aceea, prin spovedanie, membrul colectivității își descarcă sufletul și conștiința în fața preotului și a lui „Dumnezeu”, pe care preotul îl reprezintă, dar nu o face în fața colectivității reale. Descărcată în *imaginar* și într-un raport *unilateral* — preotul ca om —, conștiința rămîne încărcată mai departe în real, în raport cu membrii colectivității. Eliberarea iluzorie și iluzia eliberării nu eliberează subiectul decît *parțial* și printr-un fals transfer de la imaginar la real. De aceea, afirmăm că spovedania este o formă de *înstrăinare* a conștiinței de sine critice și a nevoii reale de eli-

berare, înstrăinare realizată într-o *formă străină* — religioasă — și într-un context de ritual religios. Spovedania este deci o autocritică înstrăinată. Dezînstrăinarea nu se poate realiza decât prin trecerea de la spovedanie la autocritica cinstită și principială, făcută în contextul optim al audienței și dezbaterii *colective*. Am spus că în spovedanie se mărturisesc și fapte cu relevanță colectivă, și fapte ce țin de intimitate, fără relevanță deosebită pentru mersul vieții colective. În audiența și dezbaterea vieții colective nu pot fi aduse legitim decât manifestări cu relevanță colectivă sau aspecte din viața personală relevante pentru individ ca *membru* al colectivității, granița între cele două tipuri de fapte fiind, evident, labilă, relativă. Înseamnă că rămîne pentru actul *confesiunii* — în relațiile interindividuale, prietenești, intime — comunicarea, dezvăluirea, mărturisirea acelor aspecte — pozitive sau negative — care nu au relevanță pentru colectiv sau pentru individ ca membru al colectivității.

Confesiunea este un act interindividual complex, cu multiple motivații și valențe moral-afective. În acest context ne interesează confesiunea nu prin comunicarea de informație pură, ci pe latura autodezvăluirii, sau a dezvăluirii unor realități sau probleme subiective și extrasubiective, pozitive sau negative. Confesiunea se petrece de regulă între doi parteneri, legați prin relații de *încredere* reciprocă și *afecțiune*. Partenerii pot fi deosebiți din orice alt punct de vedere (vîrstă, sex, naționalitate, rol social,... etc), importantă fiind încrederea și prețuirea reciprocă în calitate de *oameni* și, după cum precizăm, afecțiunea. Partenerul audient poate fi, desigur, și colectiv, în anumite situații, dar aceasta se întîmplă mai ales în cazul confesiunilor scrise (jurnale, confesiuni literare etc). Motivațiile confesiunii sînt multiple și ele coincid, de altfel, cu funcțiile sau rosturile ei. Iată cîteva dintre aceste motivații, respectiv roluri ale confesiunii ce poate avea loc între P_1 și P_2 .

În primul rînd: nevoia de *confirmare* din partea celuilalt; confirmare sau infirmare a caracterului unui gînd, a unei atitudini, a unei intenții, a unei fapte, ceea ce înseamnă că subiectul ce se confesează este în *îndoială*.

În al doilea rînd: nevoia unui *ajutor*, fie el spiritual, (o sugestie, un sfat, o soluție), sau material, ceea ce în-

seamnă că subiectul care se confesează este în *difficultate*.

În al treilea rând: nevoia *eliberării* dintr-o tensiune,, de sub apăsarea unei preocupări sau a unei fapte discutabile, ceea ce înseamnă că subiectul are *proces de conștiință* sau remușcări pentru ceea ce a făcut, sau pentru ceea ce nu a făcut.

În al patrulea rând: nevoia realizării, continuării sau potențării *ecloziunii afective* interindividuale, realizată printr-un transfer reciproc de afectivitate, ecloziunea fiind totodată premisă și rezultat al unei relații de tip „tele”.

În sfârșit: nevoia de a *impresiona* sau de a *epata*, situație care implică un dezacord afectiv *tacit* între parteneri, și care poate perturba relația comunicantă, relație care, dintr-un *dialog* fecund se poate converti într-un steril *monolog* în doi.

Să menționăm ca un caz interesant pentru meditație faptul că unii oameni se confesează preferențial în fața unor persoane absolut străine, întâlnite întâmplător (într-o călătorie, într-un moment de așteptare, ... etc), situație în detaliile căreia nu putem intra în acest context.

Autocritica — în contextul audienței colective — și *confesiunea* intimă în relațiile interindividuale sînt deci premisele reale care se înstrăinează în *spovedanie*, dar și modalități de dezînstrăinare a unor mecanisme sufletești umane și morale firești, de sub tutela și din forma practică milenară a spovedaniei.

De altfel, aceste mecanisme au funcționat spontan și într-o proporție socială indiscutabilă în viața *reală* a colectivităților și în *paralel* cu expresia lor înstrăinată.

5.5.6.3. *Funcțiile criticii și autocriticii*. Efectele deviațiilor de la etica spiritului critic și autocritic au reieșit parțial în evidență din expunerea lor. Schițăm în continuare cîteva dintre funcțiile criticii și autocriticii luate în forma lor optimă, principială. Deși pot fi distinse, nu vom distinge totuși cele două acte, pe latura funcției lor este vorba de aceleași funcții, dar cu *sensuri* particulare diferențiate. Critica și autocritica sînt modalități ale aprecierii; de aceea funcțiile lor nu sînt decît o particularizare cu note specifice a funcțiilor *aprecierii* optime.

În primul rând, funcția *informațională*, întrucât prin critică și autocritică se aduc la cunoștința colectivității fapte și manifestări pe care colectivitatea nu le cunoaște, sau le cunoaște parțial, sau le cunosc doar o parte dintre membrii colectivității.

Funcția *axiologică*, deoarece în dezbateră colectivă se cristalizează, prin încrucișarea punctelor de vedere, locul *valoric* al manifestării luate în discuție în raport cu cerințele normative ale vieții colective, în raport cu normele și cu interesele exprimate în norme.

Funcția *rezolutivă* sau teoretico-practică, întrucât în analiza și dezbateră colectivă se caută și se cristalizează *soluțiile* optime pentru corectarea sau pentru prevenirea lipsurilor; deci, nu critică de dragul criticii, ci critică pentru soluționarea aspectelor criticate. În acest sens, să precizăm: e simplu și comod să *constați* răul; mai greu și mai important, chiar foarte important, este să îi găsești *rădăcinile*, cauzele. Acestea sînt premise necesare, dar nu și suficiente, fundamentală fiind găsirea unei *soluții* optime pentru remedierea răului. Dacă am fi puși să alegem într-o alternativă metafizică, am spune că: cea mai bună critică este *soluția* pozitivă și cea mai bună autocritică este *fapta*. Pe această latură, critica și autocritica au o funcție de potențare și optimizare a activităților și relațiilor umane.

Funcția *educativă* are mai multe aspecte. La prima vedere, critica ar avea o funcție de *dezintegrare*, de izolare și de rupere a subiectului supus criticii, în raport cu colectivitatea din care face parte. De fapt, critica principială nu face decît să dezvăluie și să măsoare (evalueze) o „dezintegrare” reală și anterioară, prezentă tocmai în și prin manifestarea deviantă, în și prin lipsurile și greșelile constatate. Critica nu generează deci, ci dezvăluie o dezintegrare latentă; doar variantele deviate ale criticii tind să dezvolte mai departe o dezintegrare morală existentă deja. Critica principială oferă soluția, și, pe această cale, oferă premisa unei *reintegrări* a subiecților în colectivitate. Autocritica are o funcție de *eliberare morală*, de catharsis moral. Este evident că această funcție nu poate rămîne simplu moment sau stare psihologică; ea se validează doar ulterior în manifestare și numai ca manifestare optimizată. În aceste sensuri, critica și autocritica au o finalitate morală, fiind modali-

tați de remaniere și optimizare a relațiilor morale în contextul vieții colective.

3.5.6.4. *Cîteva precizări finale.* Pentru a preveni o înțelegere „criticistă” sau „dogmatică” a analizei pe care am consacrat-o criticii și autocriticii, cîteva precizări finale pot fi utile.

Mai întîi, *varietatea* mare a deviațiilor de la etica spiritului critic și autocritic nu trebuie să ne înșele, pentru că, ea nu este un fapt cu semnificație *cantitativă*, ci cu semnificație *calitativă*. În principiu, dacă un act valoric se realizează prin concursul optim al unei *serii* complexe de împrejurări și cerințe, este firesc ca deviațiile de la actul valoric să fie *tipologic* mai multe, întrucît ele provin din nerespectarea unui parametru sau a altuia, sau din distribuția și din deplasarea accentelor între acești parametri. Faptul a fost sesizat încă de către Aristotel, care, reluînd modelul săgeții lui Zenon și deplasîndu-l din plan ontologic în planul gîndirii etice, spunea că: probabilitatea ca un arcaș să lovească ținta crește proporțional cu numărul încercărilor de a o lovi. În expresie etică: oricare virtute (ținta atinsă) este însoțită valoric de mai multe vicii (punctele din jurul țintei). Aceasta însă nu înseamnă că într-o colectivitate există mai mulți vicioși decît virtuoși. Cele două planuri sînt distincte: unul fiind *valoric* și celălalt fiind statistic. Desigur că investigarea și măsurarea ariei de prezență a acestor deviații, în viața reală, este, și ea, o problemă de sociologie a moralei. În principiu însă, aceste devianțe se distribuie cantitativ în jurul unei practici critice și autocritice cu caracter social dezirabil, după modelul distribuției descrise de curba lui Gauss. Astfel încît, *gravitatea* lor este invers proporțională cu *frecvența* lor.

În al doilea rînd, în literatura de specialitate și în documentele partidului nostru se fac referințe implicite sau explicite la *toate varietățile* descrise de noi. Nu am făcut deci decît să sistematizăm și să traducem într-un limbaj etic aceste devianțe prezente în viața reală a colectivităților și menționate în textele teoretice, într-o modalitate nesistematizată riguros.

În al treilea rînd, aceste devianțe, prezente tacit în viața colectivă reală, *nu sînt conștientizate* de către toți subiecții care le practică, ei identificîndu-se cu una sau cu

alta dintre ele, cu convingerea că ele sînt optime. Caracterizarea lor axiologică și distingerea lor tipologică pot avea deci pentru cititor funcția unui catharsis eti-co-moral.

În al patrulea rînd, această tipologie, — dacă este tradusă în limbajul riguros al unor parametri —, poate constitui, împreună cu reversul ei pozitiv, o *grilă* pentru elaborarea unor instrumente de investigație, de analiză concretă și de interpretare sociologică a problemei *opinieii publice*, pe toate laturile ei, tema spiritului critic și autocritic fiind doar un moment sau o secvență a acestei vaste teme și de mare importanță, atît teoretică, cît și practică.

3.6. Subiectul moral

Subiectul moral este *agentul* manifestării cu semnificație morală, deci al manifestării care are un raport concret cu normele și este supusă evaluării sau aprecierii potrivit criteriilor bine — rău. Potrivit modelului *faptului moral*, subiectul nu stă în „centrul” moralei, ci este unul dintre *momentele* ei. Ca și celelalte momente, nici subiectul, ca agent real și activ, nu este o entitate, ci o *cristalizare* și un „punct nodal” într-o rețea complexă de relații morale și inframurale. Ca și pînă acum, trebuie să ocolim obsesia prematură a „interacțiunii abstracte” și să delimităm „momentele” interacțiunii sau termenii ei. În întrebuițarea ei abstractă, „interacțiunea” ne spune tot și, totodată, nu ne spune nimic (Lenin); în această întrebuițare, ea poate conduce virtual la un fel de misticism logic și latent ontic. Sensul final al acestui capitol nu este de a indica *direct* poziția subiectului în cadrul „faptului moral”, ci de a face distincția — respectiv a dezvălui unele corelații — dintre subiectul *individual* și subiectul *colectiv*; pe această cale trasăm liniile virtuale de forță prin care subiectul se înscrie în contextul faptului moral ca subiect *conștient*, ca *distilat* și, totodată, *agent* al acțiunii și al relațiilor pe care acțiunea le an-gajfază.

3.6.1. Un model speculativ. Noțiunea de „subiect individual” pare o tautologie, iar noțiunea de „subiect colectiv” pare o contradicție în termeni. Aceasta, pentru că, printr-o „practică teoretică” milenară, ideea de *subiect* a fost asociată cu ideea de *individualitate* și de *individ*. Totuși, în gândirea premarxistă și nemarxistă există excepții reprezentative de la această regulă. Un moment aparte îi reprezintă gândirea lui Hegel. Anali-zînd de-a lungul întregului sistem geneza *subiectivității* umane, Hegel afirma că *subiectul* este prefigurat *ontic* în anumite structuri ale realului, așa cum și arta este prefigurată în elementele frumosului natural, sau așa cum *cunoașterea* este prefigurată în *reflectare*, înțeleasă ca determinare *universală* a existenței. Subiectul este prezent în acele structuri ontice în care există un „centru” și o organizare a elementelor în jurul acestui „centru”: deci o unitate în diversitate, configurată într-o formă *finită*. În ordine progresivă, sînt cristalizări ale subiectului: „sistemul planetar”, „cristalul”, „planta”, „individul animal” și apoi „individul uman”, *omul* ca *individ*. Acestea sînt și întruchipări consecutive și progresive ale „conceptului”, conceptul fiind înțeles ca unitate între „interioritate” și „exterioritate”, ca unitate a „unității” și „diversității”, ca unitate de „contrarii” (D. D. Roșea). Există un moment adînc în gândirea hegeliană asupra subiectului: subiectul real și determinat este unitatea sau sinteza dintre „subiectivitate” — sau conștiința pur subiectivă — și „obiectivitate, sau spiritul obiectiv, în acest sens, Hegel spunea despre „copil” că este „încă ceva abstract”, propoziție aparent scandaloașă, dar, de fapt, adîncă, întrucît: copilul nu și-a asimilat încă „spiritul obiectiv”, el rămînînd de aceea un mic individ animal. Copilul încă nu este o expresie a „conceptului” de om, ci o prefigurare a lui. În același sens, Hegel a vorbit despre „voința arbitrară” a omului ca despre o specie de *iraționalitate*, afirmație care, definită în limbaj nonspeculativ, înseamnă că „voința arbitrară” marchează o abatere de la „normal” și de la valorile colective, sociale. Dar, pentru Hegel, „irațională” este nu numai „voința subiectivă arbitrară”, ci și formațiunile anterioare ale spiritului *obiectiv*, în măsura în care ele sînt depășite și nu mai sînt asimilate de spiritul subiectiv. Acest paradox formal al dublei posibilități a „iraționa-

lității" — care poate fi și *subiectivă* și *obiectivă* — ascunde și spiritul *revoluționar* al dialecticii hegeliene și *conservatorismul* ei latent.

Indiferent de formele pe care le îmbracă, *iraționalitatea* este înțeleasă de Hegel ca „exterioritate reciprocă”, deci ca lipsă de conexiune, de legătură interioară. În această teză adâncă și generală este implicată afirmația

— desfășurată larg în analizele hegeliene — că individul, ca individ *izolat*, este o „abstracție”, sau o iluzie, iar dacă totuși el există astfel — spre exemplu, ca „voință arbitrară” ■—, el este o specie de iraționalitate; el *există* dar nu are *realitate* și *valoare* ontică; există ca și cum „n-ar exista”. Printre multe altele, și printr-o latură a ei, concepția hegeliană este limitată de: caracterul ei *speculativ* — omul ca expresie a conceptului —, de caracterul ei *contemplativ* — esența omului este rațiunea —, de caracterul ei „*antiumanist*” (în sens modern)

— omul ca individ este un „instrument” al rațiunii universale, al „vicleniei istoriei”. Prin primele sale fundamente și ultimele sale consecințe, *structuralismul* se poate revendica în mult mai mare măsură de la Hegel — în ordinea istoriei filosofiei — decât de la Marx.

3.6.2. Două iluzii complementare. Hegel a fost primul care, într-o manieră speculativă, a atacat consecvent mitul și iluzia „individului izolat”, din perspectiva critică a conceptului „exteriorității reciproce”, care este reversul negativ al *unității organice*, concrete. Dar, mitul „individului izolat” — expresie persistentă a unei îndelungate tradiții de gândire individualistă — nu este părăsit nici azi, el fiind prezent ca mit latent, chiar și în încercările de „revoluționare” a „marxismului dogmatic” (Garaudy), pentru că, adesea, *antimitul* este un *non mit*, un mit de semn contrar, după cum și *antidogmatismul* poate deveni o *variantă dogmatică*. Expresia „mit al individului” are două sensuri opuse, ce trebuie bine distinse, pentru că, *diferite* ca nuanță, ele sînt de fapt *opuse* ca sens. Pe latura sa „pozitivă”, expresia se referă la unele concepții care cred și afirmă existența individului ca *individ izolat* și îl fetișizează, sau îl substantifică într-o *entitate*, indiferent că expresia „omul” se referă la un individ, I (deci la oricare I), sau la un *individ abstract*, la „omul” văzut ca omenire, ca umanitate abstrac-

tr. în acest caz — vizat critic de către clasicii marxismului —, nu individul este înțeles ca mit, ci concepția despre el este fetisizantă și deci *mitică*, este teorie a „robinsonadei” (Marx).

Intr-un al doilea sens, opus primului, omul însuși, concret și real, este înțeles ca mit, ca iluzie, ca pură *aparență*; și se subînțelege că în acest sens este tratată ca mitică și *concepția* despre omul ca individ și individul ca individ *real*. Aceasta este accepția pe care omul o capătă în structuralism, spre exemplu, în afirmația lui Foucault, potrivit căreia *omul* este o „iluzie”, iar *teoria* omului ca individ un „mit ideologic”. Omul devine — în varianta structuralistă ortodoxă — funcția și expresia superficială trecătoare („variabilă”) a unei structuri care, singura este esențială prin *adâncimea* și *perenitatea* ei. Mitul individului *izolat* este înlocuit cu un alt mit: mitul *structurii*. Dincolo de rațiunile parțiale pe care le are în ordinea realului, și de implicațiile pozitive ale metodei, structuralismul excesiv este și expresia ideologic-teoretică a unei structuri sociale reale, în care indivizii nu mai contează ca indivizi, ci sînt doar funcții variabile și neesențiale, de conservare și alimentare a unei structuri esențiale și invariante. De fapt, cele două mituri sînt complementare și se implică reciproc, în proporții variabile, în forma lor limită, ele sînt *iluzii*, dar sînt totodată expresia sublimată și fatal parțială a unei realități foarte puțin iluzorii: înstrăinarea umană în condițiile proprietății *private* și ale relațiilor sociale generate de acest tip de proprietate.

3.6.3. Reperetele unei probleme. Cele două mituri sînt expresia teoretică și totodată soluția — falsă, deși semnificativă — dată unei probleme reale și extrem de complexe. Această problemă poate fi definită și în termenii de referință ai relației dintre „subiectul individual” și „subiectul colectiv”. Problema poate fi soluționată dincolo de dihotomia potrivit căreia subiectul individual este o *tautologie*, iar subiectul colectiv este o *contradicție* în termeni. De fapt, cele două mituri menționate — al individului *izolat*, al structurii *omogene* — au la bază, ca supozitie teoretică, ideea opoziției dintre „subiectul individual” și „subiectul colectiv”. Diferența dintre cele două tipuri de subiecți pare evidentă; cum se ajunge to-

tuși la ideea opoziției lor? Iată câteva dintre rațiunile acestei opoziții:

Prima supoziție, empirică, este aceea potrivit căreia subiectul individual „se vede”, pe când subiectul colectiv „nu se vede”, nu este perceptibil. Această supoziție — care pare evidența însăși — ar putea invoca drept argument celebra temă a „privirii”, dezvoltată de Sartre în *Ființă și neant*. Dacă văd de la distanță pe cineva, eu nu pot afirma că este om — el poate fi și un robot care mimează perfect „corporeitatea” unui om —, încît, abia cînd el se apropie și îl privesc în ochi, eu realizez că este un om, îl recunosc ca pe un om. Recunoaștem aici, în varianta sartriană, tema tradițională a relației dintre Petru și Pavel, de care s-au ocupat, la vremea lor, și Hegel, și Marx. Este însă evident că eu nu-l pot recunoaște pe un „om”, chiar privindu-l, decît dacă și el mă privește pe mine: reciprocă privire a privirii. Dar, în acest caz, fiecare vede ceva ce, de fapt, *nu se vede stricto sensu*, deci în mod empiric, căci, „privirea” pe care o văd eu este cu totul altceva decît „înălțimea” sau „fizionomia” celui ce mă privește pe mine. Deși emană prin ochi, de la o formă reală configurată, privirea celui alt nu este nici localizată empiric, nici localizabilă fix. Celălalt este mai puțin decît privirea lui — căci este „cor-poreitate” înainte de a-i privi privirea — și este totodată mai mult și altceva decît privirea lui, prin care el doar se exteriorizează în raport cu mine, căci și el mă recunoaște pe mine ca om. În acest caz, „privirea” este de fapt, ca *reciprocă* privire a privirii, o *relație*. Fără să intrăm în detalii, să menționăm însă, cu referință la această temă matriceală, că, și potrivit lui Hegel și potrivit lui Marx, „văzul” este prin excelență — ca și auzul — un „simț teoretic”, un „simț abstract”, și că văzul este cel mai „popular” dintre simțuri (Marx), încît tema sartriană a privirii — dincolo de motivațiile ei esoterice — este simptomatică atît pentru caracterul „abstract”, cît și pentru cel „popular” al analizelor lui Sartre. Concluzie: de fapt, subiectul individual nu poate fi văzut pe cale pur *empirică* și ca subiect pur *empiric*, așa cum, atunci cînd vedem o mulțime de oameni, de fapt nu vedem subiectul colectiv. Din acest punct de vedere, nu există între ele nici o opoziție de principiu, opoziția fiind o simplă și iluzorie reprezentare fetișizată.

A doua supoziție care ar putea argumenta ideea opoziției dintre cele două tipuri de subiecți este una *psihologică*. Subiectul individual are un „centru”, pe când subiectul colectiv nu are un astfel de „centru”. De-a lungul istoriei gândirii despre om, „centrul” ființei umane a fost localizat în diverse părți, toate dovedindu-se iluzorii. Ultimul reziduu al acestui efort de localizare — care recurge la matrici analogice din experiența „empirică” sau la *schemele* de organizare socială — este *eul*. S-ar părea că centrul subiectului individual rezidă în „eul” său, pe când colectivitatea nu are un „centru”. Dacă studiem însă serios problema „eului” (vom reveni asupra temei în analiza conștiinței morale), vom constata că, de fapt» „eul” este doar un moment dinamic al conștiinței, eare> la rîndul ei, este un nivel al subiectului individual. Sartre a afirmat — și în analizele sale există intuiții excepționale, ce pot fi valorificate într-un discurs nonsartreian — că, de fapt, „eul” nu este altceva decît expresia *reificată* în conștiință a conștiinței. Nu putem constata realitatea „eului”, ci afirmăm numai că: eul nu poate fi localizat; eul nu este „centrul” subiectului individual, tocmai pentru că nu este localizabil; eul este „abstract”, și în acest sens, fiecare poate simți și spune despre sine ca este „eu”, fără ca autoperceperea pură ca *eu* și afirmația că „eu sînt eu” să difere de la individ la individ, sau să ne spună ceva diferit de la individ la individ. Cînd individul simte sau știe despre sine și altceva decît că este „eu”, sau ne spune și altceva în afară de „eu sînt eu”, intră deja în joc *conștiința* și *conștiința de sine*, care sînt baza subiectivă reală a „eului”. Subiectul individual nu are un „centru”, așa cum nici subiectul colectiv nu are un centru, iar dacă totuși am persista în afirmația sau convingerea că „eul” este centrul subiectului individual, va trebui să recunoaștem, prin analogie, prezența unui centru al subiectului colectiv: „liderul” individual sau „liderul organizat ca partid”. Și unul și altul sînt expresia centrată a conștiinței subiectului colectiv, așa cum „eul” este expresia centrată a conștiinței subiectului individual. Din punctul de vedere al „centrului”, nu există deci o opoziție concludentă între subiectul colectiv și cel individual. Iluzia opoziției este întreținută de faptul că individul are o *corporeitate* finită și percepți-

bilă; dar este evident că această corporeitate este doar *suportul* substanțial și expresia exteriorizată parțial a subiectului individual și a conștiinței lui, și ele sînt departe de a se confunda cu *subiectul* și cu *conștiința subiectivă*.

O a treia supoziție posibilă — de esență spirituală ■ — ■ este aceea potrivit căreia subiectul individual are *conștiință de sine*, pe cînd subiectul colectiv nu are conștiință de sine, pentru că nu este un subiect. Supoziția este tot de esență psihologizantă, fiind marcată de obsesia individualității în genere și subtextual a propriei individualități a teoreticianului. Evident, subiectul are conștiință de sine, conștiința de sine fiind chiar indiciul formal al condiției lui de subiect conștient, dar: *conștiința de sine* este și ea, la rîndul, ei o componentă și o funcție a *conștiinței*; apoi, natura și bogăția conștiinței nu se epuizează în ea, după cum ea — conștiința de sine — nu epuizează bogăția conștiinței; în sfîrșit, și conștiința și conștiința de sine sînt doar un nivel funcțional al subiectului individual. Zonele — nivelurile, funcțiile — din structura subiectului individual care nu sînt reflectate conștient în conștiință alcătuiesc „continentul inconștientului” nonspiritual al subiectului individual, iar zona de •conștiință care nu este exprimată sau exprimabilă — provizoriu — în conștiința de sine constituie zona „sub-conștientului” spiritual al conștiinței. Folosim termenul de „inconștient” între ghilimele, deoarece îi dăm cu totul altă accepție decît cea prezentă în doctrinele nemar-xiste, de la Freud la structuralism.

Or, subiectul colectiv are nu numai conștiință — înțeleasă, evident, într-o accepție marxistă —, ci și *conștiință de sine* dezvoltată — ca și în cazul celui individual —, în diverse *grade* și *forme*. În acest sens vorbim, la nivelul unui popor, despre *conștiința națională* de sine, sau *conștiința de sine* națională, iar la nivelul unei clase — clasa muncitoare —, despre trecerea de la condiția unei „clase în sine” la condiția unei „clase pentru sine”, marxismul fiind din acest punct de vedere expresia *teoretică* a *conștiinței de sine* a clasei muncitoare și — retroactiv — premisa teoretică a dezvoltării și generalizării acestei conștiințe. Negarea conștiinței de sine a subiectului colectiv provine din mai multe surse: ea pleacă și rămîne •tacit la mitul „conștiinței individuale”; conștiința de

sine colectivă este efectiv difuză și nelocalizabilă, încît ea se exprimă și se actualizează prin opere sau cristalizări „individuale”, dar este evident că în astfel de situații opera individuală și individul *reprezentativ* nu sînt doar simple manifestări individuale, ci sînt *reprezentative*; ele exprimă și cristalizează atît conștiința cît și conștiința de sine a unei colectivități. Prin aceste precizări nu vrem, desigur, nici să identificăm și nici să analogăm cele două tipuri de conștiință, ci doar să ne delimităm față de teza opoziției lor, ceea ce ne îngăduie să vorbim legitim despre un *subiect colectiv*. Dacă recunoaștem realitatea acestui subiect, putem stabili diferențele clare — deși dialectice — între cele două tipuri de subiecți. Diferența fundamentală dintre ele rezidă în faptul că: subiectul individual se configurează pe o bază *biologică* finită, pe cînd subiectul colectiv ca atare nu are o astfel de bază sau suport. Dar această diferență fundamentală nu trebuie transformată într-o opoziție, deoarece: natura *umană* a subiectului nu se reduce *la* — deși este imposibilă fără — o bază biologică; oricare individ, ca individ, este nu numai *el însuși* (subiect individual), ci și „membrul” subiectului colectiv. Paragraful care urmează va dezvolta această ultimă afirmație care, în forma ei înstrăinată și negativă, a fost cristalizată în marea propoziție a inzi-lor: „Eu nu sînt eu”.

3.6.4. Subiectul colectiv. Am făcut acest larg ocol, prin invocarea unor teze ce par străine de problematica noastră, pentru că: de fapt, aceste teze au o legătură esențială cu problematica eticii; pentru a sublinia încă o dată importanța pe care „individul concret” o are în concepția marxistă despre om, dar și pentru a merge la concluzia că atunci cînd este vorba de un fenomen eminamente social și colectiv ca *morală*, de fapt, nu *subiectul individual* stă pe primul loc, ci *subiectul colectiv*. Repetarea acestor evidențe poate părea inutilă, dar nu credem totuși că este în situația în care nu puține, ci multe analize etice se bazează enunțativ pe concepția materialist-dialectică și totuși o trădează în afirmațiile concrete, explicite sau implicite: sau prin substanțiali-zarea și utilizarea antropomorfizantă a unor categorii — „societatea creează”, „societatea oferă” ... etc. —, sau prin referirea tacită dar obsesivă în discurs la subiectul

individual înțeles ca primă rădăcină sau ultimă rațiune a vieții morale. Depart de noi gândul abstract și neconcludent, că subiectul colectiv ar fi mai *important* decât cel *individual*, sau invers. Pur și simplu, subiectul *colectiv* are prioritate ontică, dar și istoric-temporală, față de subiectul *individual*. Ca și în alte situații similare, vom spune că: subiectul colectiv este altceva decât subiectul individual; că subiectul colectiv nu este suma sau mulțimea subiecților individuali; dar că subiectul colectiv nu este posibil fără subiecții individuali. Cum să exprimăm pozitiv această relație complexă?

Așa cum despre un individ nu spui nimic atunci când îl numeri într-o *serie* de indivizi, tot astfel, despre subiectul colectiv nu spui nimic deosebit atunci când afirmi că este alcătuit din *n* indivizi. Trebuie să părăsești această abstracție, formală ca relevanță, pentru a introduce parametri concreți și constitutivi, prin care se definește subiectul individual sau cel colectiv. În expresie generalizată, subiectul colectiv este un *grup social* care se definește singur și pe care îl putem defini și noi, prin: natura *intereselor* unitare sau convergente pe care le urmărește; prin practicile și *activitățile* tipice — împreună cu strategiile lor — prin care își realizează aceste interese; prin *relațiile* pe care le întreține cu alte grupuri, sau prin relațiile care-i definesc viața internă de grup; prin *conștiința* colectivă proprie acestuia, care reflectă specific toate elementele indicate mai sus, fiind totodată un moment în dialectica lor obiectivă, această dialectică fiind dialectica *acțiunii colective*. Astfel definit, subiectul colectiv poate fi orice grup social, microgrup, sau macrogrup, stabil sau spontan. Grup social, respectiv subiect colectiv, este și familia, și poporul unei țări, și clasa socială, și clasa de elevi. În acest sens larg și abstract, putem oare spune că *omenirea*, umanitatea este un subiect colectiv? Deocamdată, credem că nu, deoarece nu satisface real nici unul dintre parametri amintiți. Omenirea va putea deveni subiect colectiv pe măsura instituirii unei noi ordini economico-politice internaționale și a generalizării societății socialiste și comuniste la, scara întregii planete.

Potrivit metodei de expunere exoterică la care am recurs — metodă care nu ia relațiile morale și cele economice, în ultimă analiză determinative, ca punct de *ple-*

care, ci ca punct de *sosire* —, vom trece acum la analiza *conștiinței morale*, conștiința morală fiind unul dintre parametrii și unul dintre nivelurile constitutive ale subiectului *ca subiect moral**

3.7. Conștiința morală

Conștiința morală este un ansamblu structurat și orientat (normativ și apreciativ) de idei, reprezentări, sentimente, stări de spirit, atitudini interioare, cu referință la ceea ce este bine (B) sau rău (R) în relațiile dintre oameni, ansamblu obiectivat în manifestarea morală (M). Această definiție simplă și simplificatoare este doar un punct de plecare și reper în investigarea — ce nu poate rămâne decât parțială, cu zone problematice și ipotetice — a unui fenomen de o extraordinară complexitate. — conștiința în general și conștiința morală în particular.

O prealabilă trecere în revistă a unor *modele* ale conștiinței morale, elaborate în istoria gândirii acestei teme, constituie un pas necesar în investigarea problemei.

3.7.1. Modele ale conștiinței (morale). Dintre modelele istorice ale conștiinței morale selectăm doar câteva; cele mai expresive și mai relevante pentru tema pusă în discuție. Desigur, modelele ne pot servi atât pe latura lor pozitivă, cu valoare reflectorie, cât și pe latura lor negativă și criticabilă.

Zeul (*Daimonion*). Datorăm acest model bătrânului Socrate, marele înțelept atenian. Unul dintre punctele de acuzație pentru care Socrate a fost chemat în fața judecății Areopagului a fost acesta: Socrate contestă zeii cetății — ceea ce este un sacrilegiu — și se laudă cu un alt zeu, al său, pe care îl numește *Daimonion* — ceea ce

*Am recurs aici la o analiză sumară, referențială, a celor două tipuri de subiecți, în măsura în care ele trebuie văzute ca „suporturi” ale conștiinței morale (colective și individuale). Asupra subiectului moral în cele două modalități ale sale vom reveni din alte perspective, concrete și specificatoare, în continuarea acestui prim volum, în alte contexte particularizatoare.

este un sacrilegiu și mai mare. Despre ce este vorba? Socrate mărturisea, oricui voia să îl asculte, că atunci când este pus într-o situație dilematică, când trebuie să aleagă între mai multe alternative de atitudine sau acțiune, își consultă demonul său interior, care, sub forma unei *voci misterioase*, intimă și totodată imperativă, îl *oprește* de la anumite atitudini. El a constatat cu timpul că de câte ori a ascultat de această voce, faptele lui au fost bune și nu i s-a putut reproșa nimic. Interesant este — după cum mărturisește înțeleptul — că niciodată vocea nu i-a spus ce să *facă*, ci numai ce să *nu facă*. Comentînd semnificația demonului socratic, în magistrala analiză a procesului intentat înțeleptului atenian, Hegel afirmă că aici sîntem, pentru prima dată, în prezența *conștiinței subiective de sine*, treaptă și moment necesar în dezvoltarea conștiinței absolute. Hegel face observația — subtilă și sugestivă — că atunci când se găseau în situații problematice, care reclamau decizia și inițiativa, grecii nu-și asumau riscul și răspunderea hotărîrii individuale, ci recurgeau la instanțe exterioare: oracolul de la Delfi, cititul în stele, și alte semne. Or, Socrate este primul care își asumă acest risc și această răspundere a deliberării și deciziei între mai multe alternative. Încît am putea spune că *demonul* este *oracolul* interiorizat, pe care Socrate îl consulta, așa cum contemporanii săi — ca și el, în tinerețe — consultau oracolul delfic.

Acum, demonul socratic este marcat de un cert paradox: pe de o parte, vocea lui se propune și este auzită ca o voce *personală*, subiectivă și intimă, deci ca voce *a lui* Socrate; pe de altă parte, totuși, vocea este *a zeului*, care este *distinct* de Socrate, pe care Socrate îl ascultă, zeul fiind, prin definiție, *impersonal*, încît Socrate *poate* să asculte, dar *poate* și să nu asculte de această voce.

De fapt, Socrate, prin zeul său, definea sau indica, în limbajul cultural generalizat al timpului în care a trăit, — limbaj mitologic —, un fenomen spiritual *real* și laic: *conștiința* morală de sine și *șinele* moral pe latura sa *imperativă* și *restrictivă*, întrucît vocea îi spunea doar ce anume *nu trebuie* să facă Socrate. Apoi, prin paradoxul său, zeul sugerează proveniența colectivă și impersonală a conștiinței de sine și a sinelui, sine care este totodată personal și impersonal.

Teologii creștini au văzut în „zeul necunoscut” o prefigurare păgînă a lui Dumnezeu — ca moment de tranziție de la politeism la monoteism; în „vocea” zeului o prefigurare a îngerului păzitor; iar în Socrate și destinul lui o la fel de păgînă prefigurare a lui Iisus Hristos. În limbajul nostru, demonul socratic este șinele *colectiv*, devenit sine moral *individual*, *conștient* de sine.

Oglinda. Acest al doilea model a fost folosit pentru plasticizarea conștiinței în genere, indiferent de forma sau modalitatea particulară pe care ea o îmbracă. Modelul este de sorginte platoniciană, fiind folosit de maestrul teoriei ideilor și pentru a indica natura mimetică a artei.

Să precizăm că acest model a fost întrebuințat atît în interpretările idealiste, cît și în interpretările materialiste ale conștiinței, văzută pe latura ei reflectorie. Numitorul comun al celor două tipuri de interpretare rezidă în faptul că ambele văd în conștiință o *oglinză* și o *ogîndire*. Diferă însă interpretarea *orientării* oglinzii, precum și a *conținutului* ogîndit în ea. Acest model plasticizează una dintre funcțiile fundamentale ale conștiinței; funcția de reflectare sau reflectoriu-cognitivă. Această funcție este mistificată în interpretarea idealistă: este corectă în principiu, dar limitată, în interpretarea materialistă a conștiinței, dacă fenomenul conștiinței este văzut *exclusiv* prin modelul *oglinzii*. Se știe că limita acestui model constă în faptul că nu sesizează caracterul *activ* și *creator* al conștiinței, *unghiul* de reflectare implicat în ogîndire fiind nerelevant în comparație cu *izomorfismul* dintre *realitatea* ogîndită și *imaginea* ei virtuală. Criticîndu-se acest model — care, după Tudor Vianu, implică tacit ideea absenței progresului în istoria ideilor și a vieții spirituale — s-a făcut totuși prea ușor abstracție de o proprietate sau o notă pozitivă a modelului, accentuată încă de către Platon: diferența categorică, de natură calitativă, dintre *obiectul* reflectat (care este substanțial sau energetic) și *imaginea* lui *virtuală*, secundă (care este informațională sau ideală). Dincolo de limitele lui, modelul oglinzii este relevant pentru natura *reflectorie* a conștiinței în general și a celei morale în particular, după cum zeul este relevant pentru natura *normativă* și *imperativă* a conștiinței morale. Conștiința morală fiind un fenomen *sintetic* și *sinergie* se va pune, desigur, pro-

\

blema: ce relații interne există între modelul zeului și cel al oglinzii?

Cutia neagră. Este un model recent, inspirat de marina cibernetică. Modelul este întrebuințat în mai multe contexte interpretative și cu diverse semnificații. Dat fiind coeficientul lui de generalitate și punctele de analogie, el poate fi folosit și ca model al conștiinței.

După cum se știe, mașina cibernetică are o „intrare” („in-pout”) și o „ieșire” („out-pout”). Unul din sensurile acestui model se poate defini astfel: putem cunoaște și măsura informația *intrată* în calculator, respectiv putem cunoaște și măsura informația *ieșită*, ca informație prelucrată potrivit unui algoritm, sau unui cifru de codificare. Rămân însă necunoscute pentru privitorul exterior mecanismele interne de prelucrare a informației. În acest sens, și conștiința poate fi văzută — și a fost văzută în psihologia comportamentală — ca o *cutie neagră*. Într-o interpretare simplificată: se poate evalua, cu anumită aproximație, *informația* care intră în conștiință, prin recursul la teste experimentale; se poate evalua, tot cu o anumită aproximație, forma prelucrată — decodificată și recodificată — a acestei informații, prin studiul și măsurarea datelor *comportamentului*, deoarece informația prelucrată se exteriorizează în comportament. Nu putem cunoaște însă mecanismele interne ale prelucrării informației. Altfel spus, întrucât conștiința posedă mecanisme interne de prelucrare a informației, ea este o *cutie*, dar întrucât aceste mecanisme — algoritmul ei — rămân necunoscute, ea este o *cutie neagră*. Într-o interpretare mai nuanțată, psihologia comportamentală ne spune nu că există atîta conștiință cît comportament, ci că putem măsura conștiința în măsura în care putem măsura comportamentul, care este exteriorizarea sau obiectivarea conștiinței. Restul enunțurilor despre conștiință rămân ipotetice și speculative. Cu toate limitele ei, psihologia comportamentală nu este departe de gîndul lui Hegel care spunea: „omul este ceea ce face și face ceea ce este”.

Modelul sugerează sau indică, pe latura lui pozitivă, caracterul *activ* și *creator* al conștiinței, ca fenomen interior și organizat, care posedă un „algoritm”, și în acest sens *oglinnda* și *cutia neagră* sînt modele concurențiale. Dar modelul conține și un risc, prin implicația

agnostică, prin semnificația lui latentă. Într-o interpretare agnostică, modelul ne spune că mecanismele interne ale conștiinței *nu pot fi* cunoscute; într-o interpretare rțon-agnostică, același model ne spune că mecanismele active și creatoare ale conștiinței *nu sînt încă* suficient de bine cunoscute. Cutia neagră *vizează* sau indică un mecanism extrem de complex; interpretarea agnostică pune accentul pe *vizare*, în timp ce interpretarea nonagnostică deplasează accentul pe ceea ce *este vizat*.

Tensiunea instanțelor, li datorăm lui Freud o analiză și un model extrem de interesant și ademenitor despre conștiință. Intrucît doctrina psihanalitică, în prima ei variantă, a făcut obiectul unor prezentări ample în cultura noastră, iar implicațiile ei morale au fost prezentate pertinent într-un studiu dens și autorizat datorat lui Vasile Dem. Zamfirescu — la care ne-am referit

— ne rezumăm aici la o prezentare schițată a modelului, urmînd să revenim pozitiv sau critic asupra unora dintre elementele gîndirii freudiene, în alte contexte.

Am putea spune, pentru început, că Freud a încercat — și pînă la un punct a și reușit — să citească în „cutia neagră” a conștiinței, să-i descifreze parțial *algoritmul*.

Acest model ne înfățișează o interpretare *dinamică* și *funcțională* a conștiinței, interpretare bazată pe decelarea unor „instanțe” ale conștiinței și pe jocul sau tensiunea lor dinamică. „Instanțele” pot fi văzute și ca *niveluri* sau *straturi* ale conștiinței individuale. După cum se știe, Freud distinge trei instanțe sau niveluri ale conștiinței, organizate piramidal: „idul”, „supraeul”, „eul”.

„Idul” este definit ca ansamblu, ghem sau nod de „pulsțiuni”, deci de energii cu caracter instinctual, biolo-gico-fiziologic, între care „pulsțiunea” erotică deține o pondere și un rol privilegiat.

A doua instanță este „supraeul”, care originar — la nivelul ontogenezei conștiinței individuale — este o interiorizare a imaginii *paternale*, a tatălui, interiorizare contradictorie, reglată de mecanismele psihice ale iubirii și fricii. Peste această imagine matriceală, cu caracter constrîngător — al cărei echivalent istoric și colectiv ar fi *tabuul* — se suprapun treptat cerințele normative ale vieții colective pe latura lor imperativ-constrîngătoare. Tratînd despre normele morale, am făcut distincția din-

t*e norma *abstractă* și norma *concretă*; prima fiind asimilată, interiorizată la nivel preponderent cognitiv și păstrându-și, în această ipostază, caracterul eonstringă-tor, care este dominant față de cel stimulat. Din acest unghi, „supraeul” poate fi văzut ca o interiorizare a unui ansamblu normativ în *forma lui abstractă*, sau invers, o interiorizare abstractă a ansamblului normativ.

A treia „instanță” din configurația conștiinței este „eul”, care, pe de o parte, își are originea în „instanțele” precedente, pe de altă parte, este supus tiraniei ambelor; rolul „eului” fiind acela de a concilia atât conflictul deschis dintre „id” și „supraeu”, cât și conflictul latent dintre el și ambele „instanțe”, pe care le mediază. După cum se vede, modelul freudian ia înfățișarea unui *complet de judecată* din tribunalul real. Freud a analizat cu precizie și subtilitate mecanismele de reglare și autoreglare ce au loc între cele trei „instanțe” intrate în tensiune. Cele mai interesante și mai cunoscute sînt *refularea* și *sublimarea*. „Pulsunile” din „id” nu se pot descărca direct și adecvat, din cauza cenzurii „supra-eului”; De aceea, ele sînt refulate și alcătuiesc zona ele reziduri a *inconștientului*. Cenzurate în descărcarea lor directă și adecvată, „pulsunile” vor lua o cale ocolită de descărcare, deci o cale indirectă și neadecvată: prin nevroză, prin „actele ratate” ale vieții, prin vis și creație culturală. Analizînd cele două mecanisme și direcțiile de descărcare a „pulsunilor”, Freud a formulat două teze fundamentale. Prima: *conștientul* și *inconștientul* (despărțite și mediate prin *subconștient*) sînt niveluri distincte ale psihicului, dar ele nu sînt despărțite mecanic, ci *comunică* prin diverse tipuri de mecanisme. A doua: date fiind formele variate și particulare ale sublimării, de la nevroză la creația culturală, nu există și nu putem trasa o graniță precisă, definitivă, între *maladie* și *normalitate*.

Procesul de structurare a „eului” — care mediază conflictul dintre „id” și „supraeu” — este un proces cu direcție normală prin care persoana se autointegrează psihic și moral, și se integrează optim în sfera vieții colective, sociale.

Din modelul freudian se desprinde o semnificație etică și morală: „idul” își are *drepturile* lui, iar moralitatea individuală nu rezidă în reprimarea pulsunilor — ele,

m, se vor descărca, se vor răzbuna pe o cale ocoli 1,i —, ci în găsirea formelor optime de canalizare a lor, forme ce nu țin, evident, numai de „eu”, ci și de contextul în care trăiește și acționează individul. Pe de altă parte „supraeul” își are, și el, *legitimitatea* lui, dar nu într-o formă tiranică și constrângătoare, ci în una concretă, adecvat interiorizată.

De fapt, culegîndu-și informația și alegîndu-și cazurile — cazuri limită — dintr-un context dominat de o morală *represivă*, sau o morală a *frustrării*, Freud a circumscris și a caracterizat — dincolo de erorile de interpretare și de extrapolări — o stare de fapt. Soluția lui este, sub raport terapeutic, limitată, în măsura în care se referă la terapia persoanei, a individului izolat, care a ajuns deja la conflictul cu sine și cu mediul vieții lui.

Dacă ar fi să-l parafrazăm pe Marx, care spunea că situațiile limită, cu caracter maladiv, sînt, sub raport teoretic, optime, pentru că deschid porți de intrare în structurile care, altfel, în stare normală, sînt organice, închise în ele, și deci mai puțin comprehensibile, am putea conchide că și Freud, analizînd stările de „boală”, a pătruns comprehensiv într-un continent necunoscut al psihismului individual, încît cîștigurile psihanalizei — dacă se stabilește ponderea lor explicativă reală, justă — sînt indiscutabile, după cum indiscutabilă este valoarea modelului uman pentru care Freud pledează discret, indirect, clar convingător.

Fisura. Datorăm acest model gînditorului francez Jean-Paul Sartre, care, în *Fimță și neant*, analizează, printre altele, *neantul* conștiinței, sau conștiința ca neant, plecînd de la postulatul că „existența” este omogenă, de tip parmenidian și că abia „esența” sau — simplificînd datele problemei — conștiința aduce neantul în lume. Nu este cazul, evident, să intrăm în analizele laborioase, adesea labirintice ale acestei cărți fascinante în felul ei. Pentru a face radiografia modelului sartreian al conștiinței este suficient să spicuim un enunț, emblematic, de largă circulație culturală și formulat aparent paradoxal: „*Omul este ceea ce nu este, și nu este ceea ce este*”. Sub raportul formulării retorice, enunțul este de rezonanță hegeliană, rimînd *formal* cu: „*Tot ceea ce este real este rațional, și tot ceea ce este rațional este real*”. Dacă însă enunțul hegelian pare *tautologic* — deși nu

este astfel —, enunțul sartreian pare *paradoxal* — deși numește astfel. Pentru a dezlega acest aparent paradox, câteva referințe istorice, de filiație, sînt necesare, întrucît ele sedimentează trei teme sublimite în enunț.

Prima este tema fenomenologică a *intenționalității*, schițată de Brentano și dezvoltată de Husserl. În limbajul cel mai simplu: nu există gîndire *in genere*, gîndire pur și simplu, ci gîndire *a ceva*, sau *despre ceva*; accentul gîndirii este orientat spontan spre și are prin definiție *na referent*. Trecînd tema intenționalității pe terenul ontologiei și antropologiei — transferînd-o discret pe tărîmul mai restrîns al *eticii* —, Sartre definește conștiința ca proiectare în viitor, și deci, ca *proiect*.

A doua temă-sursă este marxistă și ține de binecunoscuta definiție pe care Marx o dă omului atunci cînd, în *Capitalul*, compară arhitectul cu albina: albina lucrează instinctiv, pe cînd arhitectul elaborează imaginea mintală, anticipativă, a ceea ce va face, sub forma *scopului*; deci, omul este o ființă care are scopuri.

A treia temă-sursă este hegeliană și ține de magistralele analize — diseminate în diverse texte — pe care Hegel le consacră contradicțiilor —■ dialectice și „nedia-iectice” — ale imperativului, ale lui „*trebuie*”, atunci cînd analizează — din perspectivă teleologică — acțiunea în general și acțiunea morală în particular. Este instructiv să observăm că Sartre nu pune accentul pe caracterul *motivațional* al scopului — potrivit ideii corelației dintre *cauza eficientă* și *cauza finală*, idee dezvoltată de un Aristotel, Hegel, Marx, Piaget —, ci pe *ruptura* sau distanța dintre *conștiința* care are un scop și *scopul* ei, ceea ce trădează simptomatic criza acțiunii, criză pe care existențialismul o și teoretizează și o și ilustrează.

Ce vrea să spună Sartre cu aparentul său paradox? Ființa umană, ca ființă conștientă, are un scop *determinat*, scop prin care ea se definește, căci diverse ființe umane au diverse scopuri. În acest sens, prin parafrază, am putea zice: „spune-mi ce scop ai, ca să-ți spun cine ■ești”. Dar, scopul ca scop este marcat de un paradox original sau funciar: pe de o parte, el *există*, sau *este*, chiar dacă are o realitate spirituală, și în acest sens putem să-i spunem pe nume, să-l botezăm; pe de altă parte, scopul este scopul a ceva care încă *nu există*, nu este, căci scopul nu este realizat, nu este tradus în fapt, iar dacă este

tradus în fapt, scopul dispăre ca scop. Aceasta este condiția paradoxală-a scopului, și — în limbajul lui Sartre —, a proiectului: el este și, totodată, nu este. Acest *a nu fi* prezent în *a fi* este *neantul*, care caracterizează proiectul și caracterizează implicit conștiința proiectivă'. Proiectul este un termen mediu — o punte care Wagă și desparte — între *conștiința* în care se originează și *fapta realizată*, în care se stinge. Cu aceste precizări, aparentul paradox al lui Sartre devine, credem, transparent: omul *este* ceea ce *este scopul* său; dar scopul său *ne fiind realizat*, omul *este* ceea ce *nu este*; invers, dacă, scopul doar *trebuie* realizat, el nu este încă realizat, deci omul *nu este* încă ceea ce *este*. Un analogon plastic pentru acest paradox — Sartre ar fi fost încântat să-l cunoască, în calitate de fenomenolog al privirii — este conținut în textul baladei *Mica țiganiadă*, în care țigani trec „prin păduri și prin livezi, pînă cînd vezi că *nu-i mai vezi*”.

După cum se vede, contribuția lui Sartre nu este într-un tot originală: el traduce în limbaj profan, etic, și într-o manieră șocant paradoxală, contradicțiile lui „trebuie” și, mai larg, ale acțiunii umane. Cele două ramuri ale paradoxului sînt simetrice, echilibrate, cu o discretă deplasare de accent spre *necesitatea* realizării scopului, împrejurare ce indică simptomatic faptul că teoria este mai degrabă una a nevoii acțiunii decît a acțiunii pozitive.. Fapt argumentat și de natura ca atare a proiectului, care, fiind ceva intermediar între *scop* și *ideal*, este mai ■ mult decît scopul (realizabil) și mai puțin decît idealul, subînțeles ca utopic (irealizabil). Limita etică de principiu a concepției lui Sartre este și în acest punct legată de teoria alegerii și a libertății absolute: nu contează ce *anume* se alege, ci faptul *alegerii libere*, nu contează deci *conținutul* proiectului, ci proiectul, ca proiect *formal*. Faptul că Sartre încearcă să corecteze riscurile teoriei libertății absolute prin teza responsabilității absolute este — după cum vom vedea pe larg, în volumul II — un fei de a corecta o eroare printr-o eroare complementară, ceea ce conduce firesc și fatal la un fel de metaeroare.

3.7.1.1. *Retrospectivă critică*. Modelele schițate ale conștiinței, elaborate inegal ca grad de consistență și precizie, și după variate criterii — respectiv din perspective filosofice diferite, fie ele implicite sau explicite —, sesizează diverse *momente*, niveluri sau funcții ale conștiin-

tei. *Zeul* descrie *șinele moral* pe latura sa imperativ-restrictivă; *oglinnda* indică funcția *reflectorie* a conștiinței; *cutia neagră* sugerează *activismul intern*, relativ autonom, al conștiinței; modelul *freudian* este o lectură în *structura* și în *dinamica* internă a conștiinței; *fisura* definește caracterul *proiectiv* sau *prospectiv* al conștiinței morale. Văzute pe latura lor pozitivă, modelele constituie puncte de reper și de explorare a conștiinței, fenomen care rămîne totuși neepuizat de ele.

Alături de limitele specifice ale fiecărui model — limite indicate pe parcursul prezentării —, ele înfățișează, dacă le considerăm împreună, câteva limite comune sau de *principiu*, dintre care, trei ni se par mai relevante.

În primul rînd, toate modelele vizează exclusiv conștiința *individuală*, sau conștiința individului înțeles ca ins izolat, sau ca individ abstract-generic. Tema conștiinței colective este eludată sau vag *sugerată*.

În al doilea rînd, fiind mai multe, modelele sînt prin definiție *parțiale*. În relația lor reciprocă, ele pot fi văzute ca modele complementare sau concurențiale, dar oricum rămîn parțiale prin unghiul particular deschis asupra conștiinței.

În al treilea rînd, ele sînt marcate de limita modelării intuitive, concret sensibile. Desigur, această limită comună este un fel de *râu necesar*: *râu*, pentru că natura spirituală a conștiinței este tradusă în limbaj sensibil, chiar vizualizat; *necesar*, pentru că în procesul cunoașterii modelarea este un punct de sprijin util, ca punct provizoriu. Titlurile date modelelor indică tocmai această convertire, prin modelare, a *spiritualului* în *sensibil*.

3.7.2. Conștiința morală colectivă. Disociind momente le fundamentale ale „faptului moral”, am tratat analitic *normele* morale (N) și *aprecierea* morală (A). Se pune însă întrebarea: unde se găsesc ele, unde le putem identifica sau localiza? Răspunsul dat, la cel mai abstract nivel, este simplu: în *conștiința morală colectivă*. Suportul acestei conștiințe este *subiectul colectiv* sau anonim, colectivitatea fiind totodată subiect creator ■ și „obiect” vizat (autovizat) de propria sa creație, sau este, altfel spus, agent și, totodată, referent. Aceasta înseamnă că, tratînd despre *norme* și *apreciere*, noi am decelat deja două niveluri fundamentale ale conștiinței morale

colective, pe care acum trebuie să le re-vedem în corelația lor *reciprocă*, în corelația lor cu *manifestarea* (M) și cu alte sfere conexe ce țin de *practica* sau *normați-vitatea* socială. Din planul expunerii analitice trecem pe planul expunerii sintetice, și din această perspectivă^ *normele* morale și *aprecierea* morală se înfățișează ca două *subsisteme* ale *sistemului* global, care este *conștiința morală colectivă*. Trebuie să prevenim cititorul că expunerea ce urmează este abstractă și relativ formalizantă, și aceasta din mai multe motive, între care menționăm:

În primul rând, pentru că aici ne interesează conștiința morală colectivă exclusiv în limitele nevoii de a înțelege și defini natura „faptului moral”, care face obiectul acestui volum.

În al doilea rând, pentru că tema însăși este insuficient explorată din perspectiva eticii marxiste, și nici nu poate fi explorată mai departe decât pe baza investigației concrete (sociologice, semantice, statistice) a sistemului normativ și a celui evaluant. Tratând despre *normele* morale, am indicat direcțiile în care și metodele cu care poate fi explorat, în formă completă, sistemul normativ al unei colectivități.

În sfârșit, analiza conștiinței morale colective va face obiectul investigației celui de-al treilea volum, în care vom analiza nu conștiința morală colectivă în general, ci conștiința morală socialistă, mai precis, *etosul socialist*.

3.7.2.1. *Modelul conștiinței morale colective*. Răul necesar al modelării intuitive — după cum sugeram — ne paște și pe noi, ca un rău necesar. Reluând datele analizelor precedente dintr-o perspectivă sintetică și în termeni de *sistem—subsistem*, configurăm conștiința morală colectivă prin următorul model intuitiv sau schemă piramidală (Fig. 4).

Să trecem la explicitarea și interpretarea acestui *model*, indicând semnificația simbolurilor de sus în jos.

C_m — indică sau desemnează conștiința morală colectivă, în *totalitatea* ei. Aceasta înseamnă că așezarea acestui simbol în vârful piramidei este pur nominală, deoarece *cîmpul* conștiinței se întinde din acest punct simbolic, virtual, pînă la linia relațiilor și valorilor morale (RE, — V). C, și Cj, — la care se pot adăuga alte forme ale lui C, ce pot fi definite generic prin C_x — indică *alte două forme* fundamentale, cu caracter preponderent normativ, în*

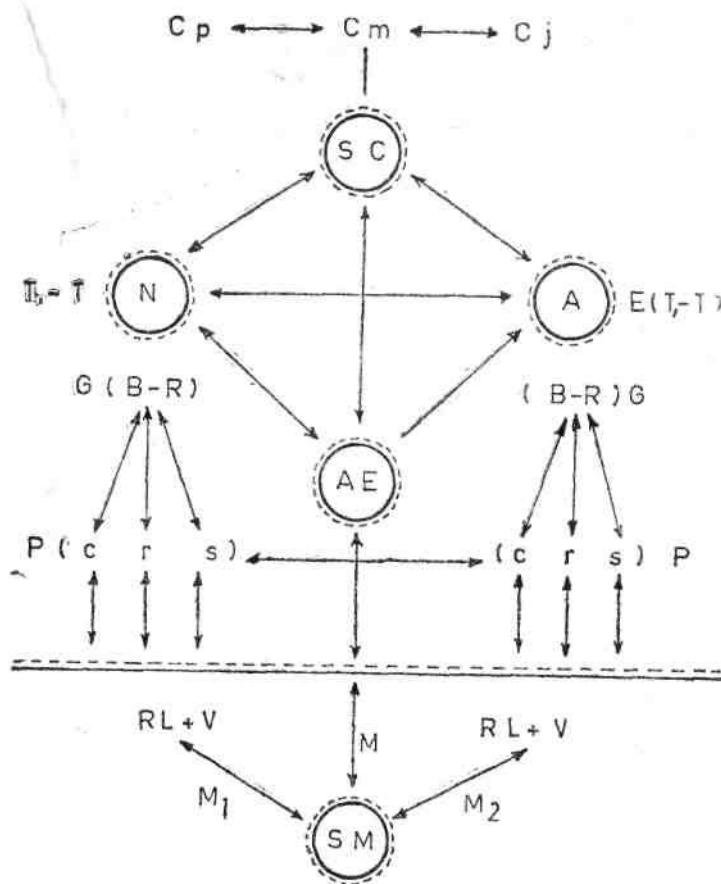


Fig. 4.

acest caz fiind vorba de formele de maximă similitudine și vecinătate: deci de conștiința *juridică* și conștiința *politică*. După cum am văzut, între conștiința morală și alte forme ale conștiinței sociale există relații de *interacțiune*, pe orizontală (-----), indiferent dacă interacțiunea este una de *acord* sau de *conflict*, de *dominare-suborclonare*, sau de *reciprocitate*, deci indiferent dacă ea realizează un *feed-back pozitiv* sau unul *negativ*. Este evident că și celelalte forme normative ale conștiinței sociale pot fi modelate aproximativ după aceeași schemă, încât relația și

Interacțiunea dintre ele și conștiința morală se realizează simetric la toate nivelurile piramidei. Pentru a nu încărca tautologic, prin repetare simetrică, modelul, am indicat generic corelația dintre conștiința morală, pe de o parte, și cea juridică și politică, pe de altă parte.

N — indică *subsistemul normativ* al conștiinței morale, deci *codul latent* al vieții morale al unei colectivități, cod care, după cum notam, nu este încă sistematic și complet elaborat. Sistemul normativ este indicat aici în forma lui globală și generică. De aceea, T, respectiv—T sînt simbolurile osaturii valorice a sistemului normativ, ei desemnînd totalitatea *functorilor deontici* care stau la baza sistemului normativ, functorii putînd avea semn axiologic pozitiv (T), sau negativ (—T). B—R desemnează aici *valorile morale fundamentale* (binele — răul), ce trebuie realizate prin aplicarea normelor morale, rămasă aici simplu imperativ. Binele este o *valoare* fundamentală. Răul este o *antivaloare* fundamentală. Ele se prezintă astfel abia în sfera manifestării (M), a *praxisului* moral. Dacă le-am cuprins totuși în sistemul normativ, ele nu pot avea decît această semnificație generală, abstractă și foarte rarefiată: „Trebuie să facem binele!” (TB); „Nu trebuie să facem răul!” (—TR).

Caracterul general sau generic al sistemului normativ și al functorilor deontici inerenți este simbolizat prin G (general). Simetric și complementar față de sistemul normativ (N) este sistemul apreciativ (A) sau evaluant, cristalizat ca *opinie morală colectivă*, ca ansamblu structurat, dinamic, oscilant, de aprecieri. Osatura valorică a acestui subsistem o constituie functorul logic *este* (E), organic asociat cu functorii deontici (T, —T). În expresie sintetică și verbalizată: „*este* ceea ce *trebuie* să fie” (ET), sau „*este* ceea ce *nu trebuie* să fie” (E—T). Există și alte două variante combinatorii, care întregesc matricea relației dintre E și T: „nu este ceea ce trebuie să fie” (—E T) și „nu este ceea ce nu trebuie să fie” (—E — T). Similitudinile și nonsimilitudinile celor două grupe de enunțuri, fiind o problemă specială, nu ne interesează aici. B—R apar, desigur, și în sistemul evaluant, dar nu ca valori *propriu-zise*, ci ca valori *recunoscute*, ca recunoaștere și *calificare* a lor. Indicativul G are și aici același rol ca în cazul subsistemului normativ: el indică natura generală, colectivă și deci sistemică a opiniei morale colective.

Cele două subsisteme interacționează, sensurile acestei interacțiuni fiind extrem de complexe și dificil de pus în evidență în manieră abstractă: cert este că la „baza” subsistemului evaluant, ca o condiție și ca un temei (criteriu) stă subsistemul normativ, după cum, invers, subsistemul normativ se *conservă* doar prin optima *funcționare* a celui evaluant. Această interacțiune complexă este legată de faptul, menționat deja, că subiectul moral colectiv este totodată *agent* și *referent*.

În viața morală concretă, normele nu funcționează ca norme generale (G), iar binele nu este recomandat ca bine general (G) sau în general: și normele și valorile inerente praxisului moral se *particularizează* și se *individualizează*. Rețeaua P indică această conversiune a generalului *în* și *prin* particular, conversiune în care „c” înseamnă „Trebuie să fii cinstit!”, „r” înseamnă „Trebuie să fii recunoscător!”, iar „s” înseamnă „Trebuie să fii sincer!”. Simetric și complementar se particularizează și sistemul evaluativ de judecăți, indefinite ca nuanțe și ca număr, de valoare morală: „P₁ este cinstit”; „P₂ este sincer”; „P₃ este recunoscător”. Această distincție de niveluri (G—P) este valabilă și pentru următoarele *două* subsisteme, însă nu am mai marcat-o intuitiv pentru a nu complica modelul care are și alte rosturi, el vrînd să indice și alte tipuri de corelații și anume, cele instituite pe *verticală*.

Între aceste două subsisteme, AE indică rețeaua *afectiv-emoțională* a vieții morale, deci ansamblul de stări afective și de sentimente cu semnificația valoric morală, care însoțește atît funcționarea subsistemului normativ, cît și a celui evaluant. Rețea difuză, diseminată, complexă, care poate fi evidențiată în bogăția ei doar prin analiza *semantică* a limbajului moral, pe de o parte, și pe de altă parte, prin cercetări concrete de *sociologie* și *psihologie* a moralei.

În sfîrșit, SC desemnează subsistemul *spontan cognitiv* al conștiinței morale colective: este vorba despre ansamblul de *idei* și *reprezentări* pe care o colectivitate o are despre propria sa viață morală. Acesta este deci un subsistem de concentrare și reflectare cognitivă a *subsistemelor* precedente, pe de o parte, și pe de altă parte a *practicii morale*, el cristalizîndu-se treptat, prin continua confruntare, dintre *subsistemele* menționate și *experiența* morală concretă. Este evident că, pe de altă parte, sub-

sistemul spontan-cognitiv, în măsura în care este *cristalizat*, asigură funcționarea *conștiință* a subsistemelor pe care le reflectă și a practicii morale. Gradul de cristalizare, profunzimea și valoarea cognitivă a acestui subsistem pot fi măsurate numai prin cercetări concrete, prin testare.

Cele patru subsisteme menționate pînă aici — chiar dacă între ele am putea introduce o discretă ierarhie — configurează conștiința morală colectivă ca fenomen *pur spiritual* și autonom ce poate fi văzut ca un *prim nivel* piramidal al moralei și moralității.

Al doilea nivel fundamental este cel al *relațiilor morale* (RL) și al valorilor morale (V). Acesta este un nivel de *interferență* între și de tranziție de la *conștiința* morală la *practica* morală înțeleasă ca ansamblu de manifestări cu caracter moral. Este domeniul complex și contradictoriu al *practico-spiritualului*. Este evident: conștiința morală colectivă, în totalitatea ei, este o *reflectare* a *relațiilor* morale, înțelese ca relații obiective, și a *valorilor* morale ce se instituie în cadrul acestor relații; invers, ea se *obiectivează* efectiv, alimentînd natura morală a relațiilor și valorilor obiective ce se instituie în viața colectivă reală. Înțuind locul pe care *relațiile morale* îl au în economia vieții morale a unei colectivități, ca și importanța teoretică pe care aceste relații o au ca poartă privilegiată de intrare *în* și de înțelegere a moralității în totalitatea ei, G. I. Drobnițki merge just pe ideea — schițată ca ipoteză de lucru — că *relațiile morale* sînt „nodul gordian” al teoriei și filosofiei moralei (*eticii*): „Astfel, discrepanța dintre conduita de fapt și conștiința morală, care de altfel reprezintă una dintre particularitățile moralei, poate fi teoretic captată numai prin categoria de relație morală. Tocmai aici trebuie căutată veriga intermediară care leagă într-un tot unitar „practica morală și conștiința morală; acesta nu se află întotdeauna într-o relație de identitate sau coincidență”. (*Noțiunea de morală*, II, p. 61). Drobnițki acordă aici o pondere deosebită relațiilor morale ca temei teoretic de dezlegare a conflictelor ce apar între *conștiința* morală și *praxisul* moral, dar din spiritul general al analizelor sale rezultă că *relațiile* sînt punctul central de dezlegare și înțelegere a tuturor aspectelor moralei, în întregul ei, deci și a *acordului* ce există între conștiință și praxis, ca și a *calității* și *extensiei* sociale a

celor două sfere ale moralei. Nu insistam asupra *relațiilor* morale, deoarece ele vor face obiectul unei analize extinse în cel de-al doilea volum al acestor *Elemente*.

Să precizăm doar că am notat cu linie *discretă* relațiile și valorile *morale* și cu linie *continuuă* relațiile și valorile *extramorale* sau *inframorale*. Ceea ce înseamnă că ■ — idee dezvoltată analitic în capitolele precedente — nu există nici relații, nici valori *pur morale*, izolate sau autonome, că ele se instituie și se cristalizează ca un *altoi* pe *port-altoiul* relațiilor și valorilor *inframorale* sau *extramorale* ale vieții sociale (vezi relația de inerentă). Pentru a marca, pe de o parte, *corelația* intimă și, pe de altă parte, distincția *calitativă* dintre *moral* și *inframoral* (respectiv *ew-tramoral*) am marcat toate subsistemele și cu o linie *continuuă* — care reprezintă *inframoralul* sau *extramoralul* — și cu o linie *discontinuuă* sau *discretă* — care reprezintă *moralul* propriu-zis în relația sa *autonomie* și *specificitate*.

Al treilea și ultimul nivel fundamental al moralei este alcătuit de subsistemul „motivațional”, care, la scara moralei înțeleasă ca fenomen colectiv, este dat de rețeaua *intereselor* unei colectivități. În limbaj metaforic, *interesul* este rădăcina *ultimă* a oricărei vieți morale. În sfera sau rețeaua intereselor colective putem distinge, pe de o parte, interesele *extramorale*, iar pe de altă parte, interesele *morale*. Acum, interesele extramorale sînt prin conținutul lor, extrem de variate: economice, politice, juridice, artistice, ... etc. în virtutea naturii sale și a nevoii satisfacerii lui, oricare interes se definește printr-un scop (obiectiv) și o strategie specifică de atingere a scopului. Toate interesele extramorale au însă — sau pot căpăta — și o semnificație morală, dacă în *modelarea* scopului și în elaborarea *strategiei* de acțiune — ca și în acțiunea efectivă — se ține cont și de, respectiv se respectă *cerințele* normativității morale. Dar, în această situație, putem vorbi de un interes colectiv *pur moral*? Problema este complexă și dificilă. Mergem pe ipoteza — confirmată pînă acum de toate *momentele* faptului moral — că un astfel de interes *pur moral* — al vieții colective ca și al celei individuale — nu poate fi decelat. Nici colectivitățile, nici chiar indivizii — în cazul din urmă, aparentele excepții confirmă, de fapt, regula — nu fac binele de dragul binelui, nici nu respectă normele morale de dragul normelor.

Aceasta înseamnă că interesul moral al vieții unei colectivități nu este decît o *modalitate* și o *dimensiune* — prezentă sau absentă — a celorlalte interese și ale ansamblului lor. De aceea, vom defini interesul moral colectiv ca modalitate sau ca mecanism de apărare, conservare și optimizare a *coeziunii* și *armoniei* vieții *colective*, prin modelarea intereselor extramorale și potrivit cerințelor nor-mativității morale elaborată de respectiva colectivitate. Interesul colectiv moral este real și există deci doar ca *dimensiune*, *implicat* și *cerință* a intereselor extramorale. Corelația intimă și distincția calitativă dintre interesele *extramorale* și *interesul moral* este sugerată, după cum precizam, de cele două linii: una continuă, alta discretă, întrucît ține de acțiunea socială în general, și de acțiunea morală în particular, acest al treilea și ultim nivel al vieții morale îl vom numi nivelul *practic*. Asupra acestei probleme vom reveni însă în volumul al doilea al *Elementelor*.

Ne-a rămas, în partea finală, să interpretăm *vectorii*, care leagă și despart diversele niveluri ale vieții morale și diversele subsisteme ale conștiinței morale colective.

Toți vectorii trasați pe *verticală* au două săgeți, care indică două *sensuri* distincte ale *aceleiași* corelații. Săgețile în sus indică o *relație* univocă ce poate fi definită în două limbaje, pentru că relația însăși are două *ipostaze* sau aspecte. În limbaj substanțial și energetic este vorba de o relație de *determinare* bine cunoscută: nivelul practic determină — instituie sau configurează obiectiv — nivelul practico-spiritual, iar acesta determină nivelul ultim, spiritual. Aceeași relație, definită însă în limbaj informațional, este și o relație de *reflectare*; nivelul practico-spiritual este o *reflectare* a celui practic, iar *nivelul* pur ai conștiinței este o reflectare a celui practico-spiritual și o *re-reflectare*, indirectă, a celui practic.

Aceiași vectori, lecturați în sens invers, indică o relație care are, și ea, două aspecte. În limbaj substanțial și energetic, nivelul pur spiritual are o *influență* activă asupra celui inferior, iar acesta are aceeași influență asupra ultimului nivel, cel pur practic. În limbaj informațional și valoric: nivelul prim îl *modelează* normativ pe cel *practico-spiritual*, iar acesta îl remodelează pe cel pur *practic*.

Așadar, în totalitatea ei — considerată și din perspectiva relativei autonomii, și din aceea a determinanților ei

contextuali —, viața morală a unei colectivități are trei niveluri: nivelul *practic*, nivelul *practico-spiritual* și nivelul *spiritual*; distincte și totodată intim corelate, așa cum distincte și totodată intim corelate sînt „tarele”, „dulcele” și „albul” în bucata de *zahăr*.

Locul privilegiat, prin poziția sa intermediară și natura sa mixtă, al nivelului practico-spiritual este evident: el apare pe de o parte ca o *distilare* (sublimare) a practicului inframoral și ca un *temei* generativ al conștiinței, iar pe de altă parte, ca *teren* al manifestării conștiinței morale și ca instrument de modelare-remodelare normativă și valorică a practicii sociale pe latura sa extramorală.

Această interpretare abstractă și formalizantă are totuși avantajul de a reduce la datele lui cele mai simple un paradox care marchează intimitatea însăși a vieții morale.

3.7.3. Conștiința morală individuală. Conștiința morală individuală este tot un ansamblu structurat de idei, reprezentări, sentimente, atitudini interioare cu referință la ceea ce este *bine* (B), sau la ceea ce este *rău* (R). Suportul ei este însă *subiectul individual*, individul sau persoana. Individul înțeles nu ca *monadă* unică și ireductibilă, și nici ca o *abstracție fantomatică*, ci ca individ concret, în care, pe suportul I (însușiri unice, ireductibile) sînt în-cifrate, potrivit relației de *inerentă*, nivelurile P și G. Această relație este valabilă și la nivelul conștiinței individuale. Potrivit unui enunț devenit axiomatic, conștiința colectivă, fiind mai mult decît suma conștiințelor individuale, ea nu există decît *în* și *prin* conștiințele individuale care sînt suportul ei *spiritual*. Relația dintre cele două forme ale conștiinței nu este deci o relație de la *parte* la *întreg*, ci o relație de tipul G—P—I. Dacă pentru conștiința morală individuală este parțial relevant modelul *cutiei negre*, acest model poate fi utilizat și pentru conștiința morală colectivă, cu precizarea că aceasta este o cutie neagră ale cărei intrări și ieșiri se află în ea însăși. Cu conștiința morală individuală dăm din nou peste paradoxul lui Kierkegaard, care, tratînd despre individul unic, pur în unicitatea lui, a făcut-o cu ajutorul limbajului și conceptelor, deci într-o formă generalizată și generală (G). Dar, ceea ce pentru părintele existențialismului a fost un paradox parcurs în chip inconștient, pentru noi

este o *coîtradicție* ontică, reflectată și asumată conștient în nevoia mișcării contradictorii a gândirii între cele trei niveluri (G—P—I).

Ca și alte forme ale conștiinței individuale, și conștiința morală este un fenomen bio-psiho-social.

Cele trei paliere indică însă *suporturile* (biologic — psihologic) și *contextul* determinativ (social) al conștiinței morale individuale, eludînd, sau — mai precis — pu-nînd între paranteze natura ei intrinsec valorică, structura ei, tipurile și funcțiile ei specifice.

Vom lua aici ca punct de plecare fenomenul conștiinței, văzută din perspectivă pur *psihologică*, cu triumphiul tradițional și clasic al celor trei niveluri, respectiv funcții ale ei: nivelul *cognitiv*, nivelul *afectiv-emoțional* și nivelul *volitiv*. Astfel văzută, conștiința — ca și funcțiile sale — este un fenomen ultradiagrafiat, este cu totul abstractă. Dar, chiar la acest nivel se poate face constatarea că funcțiile conștiinței pot intra în *diverse relații*, în diverse grade și forme, ele putînd sta în raport de solidaritate și armonie sau de disfuncționalitate. Din punct de vedere psihologic, conștiința este *unitară* și persona este *auto-integrată* atunci cînd cele trei funcții, ținînd de cele trei niveluri, sînt solidare, chiar dacă această solidaritate este marcată de tensiuni interne și este *dinamică* (deschisă).

3.7.3.1. *Nivelurile și funcțiile conștiinței.* Dar conștiința individuală nu devine *morală* decît pe măsură ce și în măsura în care cele trei funcții psihologice se asociază cu conținuturi *valorice morale*. Acest proces este procesul *experienței morale*, în care etosul obiectiv este *interiorizat*, sau — invers — individul amoral se integrează treptat unui etos colectiv, înțeles ca ansamblu de imperative (norme, principii, valori, idealuri) și sisteme de *apreciere*. Dincolo de toate disfuncționalitățile sau fisurile ce pot apărea în funcționarea psihologică a conștiinței, *interiorizarea* se petrece relativ sincron, pe cele *trei* canale, iar experiența morală este efortul de integrare într-o formă *specifică* și *dezirabilă* a celor trei paliere menționate sub semnul valorilor morale (care implică și normele și aprecierile) — bio-psiho-social — de către un individ unic. Ontogeneza conștiinței morale individuale este un fenomen extrem de complex, a cărui cercetare științifică a fost dusă destul de departe de către Piaget (*Judecata mo-*

rală la copil, 1980). Asupra unor aspecte ale acestui proces vom reveni, în limita temelor ce ne interesează aici.

Pe latură cognitivă, conștiința interiorizează cele trei momente ale faptului moral. Interiorizează *normele* (N), în măsura în care le *decodifică* semnificația *deontică*. Această decodificare poate rămîne, desigur, abstractă; ea se convertește în normă concretă atunci cînd norma este interiorizată și afectiv-emoțional, devenind astfel un element motivațional al comportamentului și acțiunii. Sînt interiorizate manifestările (M), dar nu ca manifestări *nude* sau *neutre* valoric, ci din perspectiva semnificației lor morale (ca *valori* morale), deci tocmai prin grila normelor morale.

Este interiorizat sistemul de *apreciere* (A) nu numai a manifestărilor exterioare individului, ci și a propriilor sale manifestări, acest fapt fiind premisa obiectivă a formării conștiinței de sine. Este evident că ontogeneza conștiinței echivalează cu o continuă *confruntare* a celor trei momente obiective ale faptului moral (N, M, A), în această experiență individul fiind, pe de o parte, *actor* („conștiință «care acționează»”), și pe de altă parte, *spectator* („conștiință care judecă”, respectiv, „se judecă”). Acum, dacă între cele trei momente mari ale moralității (N, M, A) există un acord suficient sau *optim* — un acord total este și imposibil, și ar fi și inutil — acest acord poate fi interiorizat, el fiind premisă obiectivă, *necesară*, dar nu și *suficientă*, a moralității individuale. Dacă însă între cele trei mari momente există dezacorduri grave (criză a moralității obiective), această criză se interiorizează, conducînd spre devianță, amoralitate sau spre grave conflicte de conștiință. Precizam că o stare de moralitate obiectivă optimă este premisa necesară, dar nu și suficientă a moralității individuale. Aceasta, pentru că sfera moralității obiective poate fi asimilată (interiorizată) în funcție de factorii de personalitate, vîrstă, sex, ... etc, în diverse *grade* de profunzime și în diverse *modalități*. Asupra acestora vom reveni mai tîrziu.

În formă abstractă, să precizăm deocamdată că: dacă etosul colectiv este interiorizat pe cele trei canale-funcții ale conștiinței între oare există o unitate optimă, atunci sîntem în prezența unor *convîngeri morale* cristalizate.

Convingerea morală poate fi definită deci ca *unitate* între nivelul cognitiv, cel afectiv-emoțional și cel volitiv,

cui referință la o *valoare* morală (care implică și momentele N, A) determinată, care a fost *interiorizată* în planul conștiinței individuale. Invers, interiorizarea *adecvată* a unei valori morale este premisa subiectivă — iarăși necesară, dar nu și suficientă — pentru *refacerea* (aidoma, sau cu un spor de creativitate) a *aceleiași* valori în plan obiectiv, în sfera moralității colective.

Aceeași *unitate* poate fi înțeleasă însă și ca *simț moral**. Simțul moral poate fi definit ca o capacitate vie, spontană, rapidă, de a distinge binele (B) de rău (R), deci de a recunoaște și de a da curs binelui (B) în comportament și acțiune. După cum preciza Marx, alături de simțurile senzoriale (moștenite de la animal, dar *umanizate*), omul posedă și simțuri specifice, *simțuri sociale*. Simțul moral face parte — alături de simțurile estetice și de alte simțuri — din sfera *simțurilor sociale*. Evident, simțul moral nu este înăscut — deși are premise și prefigurări biologice —, ci este format prin educația morală.

Dar ceea ce numim *simț moral* nu există ca un simț *omogen*, ci se manifestă concret, într-o multiplicitate de forme particulare, se manifestă ca *simțuri* morale determinate, în principiu, există atâtea simțuri morale — ca ramificațiile unui trunchi —, câte valori morale *esențiale* se cristalizează în viața unei colectivități. Această problemă extrem de complexă și interesantă nu poate fi clarificată riguros științific în afara unei prealabile investigații și inventarieri a normelor și, respectiv, valorilor din viața unei colectivități, cu ajutorul tehnicii ele analizează semantică a limbajului moral, pe care am sugerat-o la capitolul despre *Normele morale*. În absența unui astfel de inventar, să menționăm — pentru exemplificare ■ — câteva simțuri: simțul *datoriei*, simțul *solidarității*, simțul *dreptății*, simțul *echității*, simțul *sincerității*, simțul *omeniei*, simțul *măsurii* ... între ele, un loc aparte prin caracterul său sintetic îl ocupă *simțul binelui*, care și-a restrâns totuși sfera în expresia *bunul-simț*, întrucât acesta se referă preferențial la comportamentul interinclivlual, sau la comportarea corectă în lume și societate. În expresie con-cluzivă: *convingerea morală* și *simțul moral* sînt cele două categorii care definesc unitatea organică dintre componenta *cognitivă*, componenta *afectiv-emoțională* și componenta *volitivă* a conștiinței morale individuale.

3.7.3.2. *Straturile conștiinței morale.* Noțiunea de „strat* este de obicei evitată mai nou în analiza fenomenului conștiinței, datorită sugestiilor de *spațializare* și *izolare* pe care le conține. O folosim totuși — avertizați asupra riscurilor celor două sugestii —, întrucît modelul de organizare *piramidală* a conștiinței are o anumită relevanță și — deocamdată — nu s-a găsit unul mai bun, care să îl înlocuiască. Pe o linie verticală, decelăm în organizarea persoanei umane următoarele straturi: *conștientul*, *subconștientul* și *inconștientul*. Schema este de extracție freu-diană, dar ea este compatibilă și cu o altă interpretare decît cea ortodox freudiană. Problema cea mai dificilă care se ridică aici este problema definirii naturii acestor straturi, dar mai ales aceea a *relației* existente între acestea. Cele mai multe controverse s-au purtat și se mai poartă încă în jurul categoriei *inconștientului*. În cadrul diverselor doctrine, de la cele psihologice la cele filosofice, inconștientul a căpătat diferite semnificații. Dincolo de anumite exagerări și de unele unilateralități, pot fi însă decelate, în ordinea care ne interesează pe noi, cel puțin șase tipuri •de inconștient, și anume: a) *biologic* — alcătuit din sistemul anatomic și reglările homeostatice care se desfășoară în afara controlului conștiinței; b) *bio-psihic ereditar* — alcătuit din tendințe înăscute și codurile genetice care stau la baza acestora; c) *socio-cultural* — alcătuit din ma-trici culturale colective, care îl modelează pe individul însuși, devenind cifrurile secrete ale acestuia; d) *automatizat* — alcătuit din reflexe condiționate, cu caracter activ, dar nemaiconștientizat; e) *refulat* — alcătuit din tendințe sau impulsuri interzise datorită naturii lor indezirabile și avînd un caracter perturbator (Freud); f) *frustrat* — alcătuit din tendințe amîinate (Ralea).

Problema relației dinamice și reciproce dintre conștiința morală și aceste forme ale inconștientului este atît de vastă, încît nu putem indica aici decît unele dintre liniile «i mari. Facem precizarea că, dacă, pe de o parte, conștiința morală își are o premisă sau o bază infraconștientă în toate aceste straturi, pe de altă parte, ea le poate informa, re-modela pe oricare dintre ele — inclusiv pe cel biologic —, și că teza unei determinări fatale și univoce de la *inconștient* la *conștient* este eronată teoretic și antiumanistă, întrucît conduce la anularea libertății în general, și a celei morale în particular. Concepția lui

Freud este de fapt dinamică și funcțională. Abstrăgînd de toate limitele doctrinei lui — ținînd de eșantionul experimentat, de modul în care a înțeles sau nu a înțeles socialul, de accentul excesiv pus pe eros, .. . etc. — ei a analizat cu pătrundere și cu subtilitate *mecanismele* și procesele *relaționale* care au loc între conștient și inconștient (mai precis, tipurile generice — b și f — ale inconștientului — cel alcătuit din *tendințe înnăscute* și cel *refulat*). Rămîne însă o Scircirici 3 eticienilor de a *regîndi* aceste mecanisme clin perspectiva moralității. Mecanisme asupra cărora vom reveni, la teoria personalității morale, în cadrul celui de-al doilea volum, și pe care, aici, le vom enumera doar: *refularea*, *reprimarea*, *identificarea*, *proiectarea*, *deplasarea*, *regresiunea*, *conversiunea*, *raționalizarea*. Pentru a nu lăsa problema-ipoteză în suspensia ei abstractă, vom analiza un fenomen psihologic cu semnificație morală, și anume simularea-disimularea. Fenomenul poate fi definit în termenii relației dintre *motiv* și *pretext*.

3.7.3.3. *Motiv și pretext*. Semnificația particulară a celor doi termeni este determinată aici de corelația lor. Și *motivul*, și *pretextul* sînt mobiluri ale comportamentului și ale acțiunii umane; ambele sînt deci factori motivaționali. Între ei există însă deosebiri subtile, care pot fi decelate cu precizie. Mai întîi, chiar dacă este schițat inițial în sfera conștientului, motivul se configurează consistent în *subconștient*, și de aici se poate deplasa în inconștient. Motivul este deci mobil și are tendința de coborîre prin autorefulare în inconștient. Pretextul însă, se configurează în sfera conștientului și, prin persistența în conștient, capătă o tot mai mare consistență, pe măsura desfășurării acțiunii.

În al doilea rînd, motivul este — sub raport valoric — *indezirabil*, motiv pentru care este în conflict cu norma-tivitatea colectivă, astfel că este autorefulat de individul însuși. *Pretextul* în schimb, este *dezirabil*; de aceea, individul îl păstrează în sfera conștiinței ca unic mobil al acțiunii sale, ceea ce ar echivala cu o inconștientă „tehnică a dirijării intenției”.

În al treilea rînd, și motivul și pretextul sînt *reale*, dar gradul lor de realitate este diferit: motivul este *mai real*, sau, altfel spus, mai puternic decît pretextul, ceea ce nu înseamnă că pretextul este *imaginar*, iluzoriu.

În al patrulea rând, ca mobiluri, și motivul și pretextul dau curs unei acțiuni care, de fapt, nu este o acțiune omogenă, deși este unitară; o acțiune este principală și altă acțiune este secundară. Prima ține de motiv, a doua ține de pretext, dar ele sînt inextricabil țesute. Întrucît pretextul ține de sfera conștientului, subiectul care acționează inversează rolurile sau rangurile acțiunilor, considerînd că cea secundară — ținînd de pretext — nu numai că este principală, dar că este unica lui acțiune.

Dincolo de aceste diferențe, este extrem de complexă corelația dinamică a celor două motivații, corelație care poate fi definită astfel: *pretextul* (dezirabil) *dă curs* acțiunii determinate de *motiv* (indezirabil) și, totodată, *maschează motivul*, deplasîndu-l din *conștient* în *subconștient* și de aici în *inconștient*.

3.7.3.4. *Conștiința și conștiința de sine*. Relația dintre conștiință și conștiința de sine este marcată de un paradox original. Conștiința de sine este tot *conștiință*, dar una care se raportează reflexiv nu la lumea obiectivă, ci la subiectul individual care posedă conștiința. Și cum subiectul moral interesează nu ca subiect empiric — suport al conștiinței —, ci ca subiect *conștient*, conștiința de sine este o raportare la *propria* conștiință. Conștiința de sine este deci conștiința în ipostaza și în funcția ei *autoreflexivă*. De aceea, vom spune: conștiința și conștiința de sine sînt două ipostaze, orizonturi și sensuri de orientare diferite ale aceleiași conștiințe. Prima, pe care o numim *spontan-reflexivă*, se proiectează în obiect; a doua, pe care o numim *autoreflexivă*, se repliază asupra *ei însăși*. Înaintarea conștiinței în obiect (etosul obiectiv) nu are limită de principiu, ci una concretă care ține de cristalizarea conștiinței într-o anumită configurație, determinată, după cum vom vedea. Nici replierea conștiinței asupra ei înseși nu are o limită de principiu, subiectul putîndu-se re-orienta continuu în infinitatea subiectivității sale, după modelul: eu gîndesc *ceva* despre mine; apoi, eu gîndesc *altceva* despre acest gînd, care se referă la mine; în sfîrșit, gîndesc *altceva* despre ultimul gînd. Dacă în această repliere a conștiinței asupra ei însăși nu există o limită de principiu, există totuși două limite concrete, determinate și diferite, de la individ la individ. Prima limită este *formală* și se cristalizează în propoziția tautologică „Eu

sînt eu", această temă fiind una dintre temele preferențiale ale speculației germane clasice (Fichte, Hegel). După subtila observație a lui J. P. Sartre (*La transcendence de l'ego*, 1941), *eul* este, de fapt, o *reificare* sau o ipostază reificată a conștiinței, atît sub raport reflexiv (propoziția „Eu sînt eu” echivalează cu o oprire a înaintării auto-reflexive a conștiinței, deci, cu o moarte a conștiinței de sine), cît și sub raport *practic*, în măsura în care *eul* omogen și liniar este o sursă de agresivitate în lupta cu celelalte *euri*.

A doua limită a replierii este o limită de conținut și de profunzime, este — în limbajul lui Noica — o „limită ce nu limitează”. Această limită este *șinele* moral, la care, pe de o parte, conștiința de sine *ajunge* — *șinele* moral fiind nucleul conștiinței, cristalizat înainte de replierea conștiinței de sine — și pe care, pe de altă parte, îl *îmbo-gățește* și îl re-configurează prin actul replierii, care este un act nu numai cognitiv („Cunoaște-te pe tine însuți!”), ci și unul modelator, autoeducațional („Educă-te pe tine însuți!”). După cum am văzut, Socrate a introdus în reflecția etică tema *vocii*. Freud — în modelul dat pentru conștiință — a multiplicat vocile, schema freudiană fiind radiografia unui *complet de judecată*, în care: *idul* este inculpatul și propriul său avocat (pledoaria avocatului fiind aici *sublimarea*); *supraeul* este procurorul diabolic, rechizitoriul său echivalînd cu *refularea*, iar *eul* este judecătorul. Aceste modelări intuitive și metaforice au un coeficient de relevanță, dar ele indică totodată dificultatea orientării în domeniul — de o complexitate aproape inextricabilă — al conștiinței și al conștiinței de sine. În formulare generală: conștiința de sine se formează treptat și se cristalizează în *jocul* și *tensiunea dialectică* dintre conștiința *spontan-reflexivă* a individului și conștiința *colectivă* în ipostaza ei de opinie publică ce se raportează — ambele, în interferența lor — atît la *manifestările* subiectului, cît și — prin transfer — la *subiectul* manifestării. Altfel spus, conștiința de sine este o interiorizare mediată, mediată specific prin conștiința spontan-reflexivă, a opiniei colective despre subiect. *Vizarea* evaluantă a opiniei colective este interiorizată ca *autovizare*. Ceea ce nu exclude, ci implică posibilitatea ca între aprecierea in-

dividuală și aprecierea colectivă a manifestării individuale, respectiv între opinia colectivă despre individ și propria sa opinie despre sine (conștiința de sine) să apară distorsiuni sau conflicte. Conștiința de sine descoperă în conștiință nu o „voce” sau trei, ci mai multe „voci”. Aceasta, pentru că în conștiință există ele fapt mai multe „voci”, care țin de interese și tendințe variate și variabile, de raportul lor cu alte interese și tendințe exterioare, de gradul și modul interiorizării sistemelor normative și evaluant-obiective, de situațiile concrete prin care individul trece. Problema complexă a acestor „voci” poate fi rezolvată treptat din dubla perspectivă: a psihologiei, care explorează fenomenul *interiorizării*, și din perspectiva sociologiei, în măsura în care angajează teza relației dintre *statut* și *rol*.

Folosind limbajul metaforic tradițional, vom defini *șinele moral* ca fiind „vocea” cea mai adâncă și mai intimă a conștiinței; și cu siguranță că Socrate, cu al său „demon”, la această voce s-a referit. Intr-un alt limbaj, se-mitehnic, *șinele moral* este structurat din rețeaua de *convingeri* morale sau din setul *simțurilor* morale la care ajunge individul. Acest set poate fi mai bogat sau mai sărac, poate fi structurat în diverse grade, poate fi unitar, dar și contradictoriu. Șinele moral asigură unitatea persoanei morale în varietatea manifestărilor sale. Dacă *șinele nmoral* nu este structurat, sîntem în prezența unei naturi morale *histrionice*, sau *cameleonice*. Șinele moral mai este numit, în limbajul gîndirii cotidiene, „cuget moral”, sau „for intim”.

Să fixăm în finalul acestui paragraf trei paradoxuri — de fapt, contradicții dialectice fecunde —, pe care le angajează relația dintre conștiință și conștiința de sine, dintre care două au fost sugerate.

Prima contradicție: conștiința și conștiința de sine sînt două ipostaze, orizonturi și sensuri de orientare diferite (opuse) ale *aceleiași* conștiințe.

A doua contradicție: pe de o parte, prin conștiința de sine *se ajunge* autoreflexiv la șinele moral — care este în raport cu ea mereu: *preconstituit* — iar pe de altă parte conștiința de sine *modelează* și *reconfigurează* progresiv, gradual, între limite determinate, *șinele moral*. Cînd între șinele moral și conștiința de sine se stabilește un echilibru perfect, aceasta marchează procesul de crista-

li zare definitivă a conștiinței morale, de *oprire* a dezvoltării ei. Conștiința s-a fixat într-o configurație, formă și formulă definitivă.

A treia contradicție este intrinsecă *sinelui moral* și este sugerată plastic de expresia „for intim”; șinele moral este pe de o parte nucleul sau „vocea” cea mai *intimă* a conștiinței morale; pe de altă parte, el este cel mai puternic *socializat* nivel al conștiinței morale: forul exterior (opinia colectivă) a devenit „for intim”, așa cum oracolul de la Delfi s-a interiorizat în „vocea” lui Socrate.

De la individ la individ, conștiința de sine morală poate lua diverse înfățișări sau moduri de configurare. Putem distinge aceste tipuri după trei criterii. Indicăm aici doar criteriile și limitele de configurare, lăsând în seama cercetărilor concrete decelarea riguroasă și diferențiată a ipostazelor ei graduale.

În primul rând, conștiința de sine poate fi — după cum am sugerat deja — mai slab sau mai puternic *structurată*, sau, altfel spus, ea poate fi structurată în diverse grade. Condiția unei conștiințe de sine puternic structurate este existența unui sine moral structurat; condiție necesară, dar nu și suficientă. Individul poate fi un caracter exemplar și totuși el să nu posede o conștiință de sine dezvoltată. Este cazul așa-numitului om simplu, care trăiește firesc în mediul tradițiilor și obiceiurilor moștenite, organic integrat în ordinea lor, asimilând ceea ce este frumos sub raport moral, dar nu-și autorefectă această frumusețe. Aci, conștiința morală acționează spontan, nesecondată neapărat de oglinda conștiinței de sine. Dacă șinele moral nu este structurat — în faza preeducațională, sau și în etapele maturității — absența unei conștiințe de sine configurate și stabile este un fenomen firesc. Este cu puțință și situația inversă: șinele moral nu este structurat sau este destructurat de experiențe și situații limită și subiectul individual are conștiința acestei nestructurări sau destrucțiuni. Aceasta se poate întâmpla și în situații de crize morale grave, când individul părăsește niște convingeri, dar nu ajunge la alte convingeri, având doar conștiința secundă a fisurii sau a rupturii din propria sa conștiință. Existența conștiinței secundă a acestei fisuri este semnul crizei dar și premisa subiectivă — necesară, dar nu și suficientă — a depășirii ei.

În al doilea rând, conștiința de sine este un fenomen de apreciere, respectiv, *autoapreciere*. Ca orice fenomen de evaluare, ea poate purta unul sau altul dintre cele două semne axiologice, unul *pozitiv*, altul *negativ*.

Cînd conștiința de sine este orientată pozitiv, avem de-a face cu fenomenul moral-psihologic de mulțumire, satisfacție, fericire. Departe de a fi o iluzie de genul fetei morgane, sau o stare ce aparține senectuții, fericirea poate însoți — cu intermitențe, evident — destinul indivizilor pe parcursul întregii vieți. Ea poate fi definită ca un acord, ca o corespondență între *conștiință* și *manifestare*, pe de o parte, între *conștiință* și *conștiință de sine*, pe de altă parte. Cu condiția ca acest acord să fie el însuși în acord cu sistemul de valori al colectivității în care individul trăiește, dacă acest sistem este autentic valoric. Dacă nu, individul poate fi fericit în actul *dezacordului* cu o tabelă de valori pe care o consideră discutabilă sau perimată. Cu referință la orientarea *negativă* a conștiinței de sine putem invoca celebrul enunț goethean: „Numai insuficientul este creator”. Mulțumirea de sine vizează ceea ce *a făcut*, sau ceea ce *este* subiectul, dar nu-l deschide spre ceea ce *trebuie* și *poate* să facă sau să fie, să facă altfel, să fie altcum. Premisa subiectivă a acestei deschideri este nemulțumirea de sine, conștiința *insuficienței*. „Insuficientul” goethean are în dezvoltarea personalității rolul pe care „negativitatea” hegeliană o are în orice proces dialectic de dezvoltare. Putem fi de acord cu enunțul lui Goethe, dar cu precizarea că: dacă mulțumirea de sine este *indiciul* stărnirii dezvoltării conștiinței și totodată un factor care fixează această stărnire, o *excesivă* nemulțumire de sine este *indiciul* unei crize spirituale și morale și totodată un *factor* care sporește această criză, potențînd-o pînă la limita disperării. Excesiva nemulțumire de sine poate fi un factor deformativ și sterilizant. De aceea, dialectica mulțumirii și nemulțumirii de sine trebuie, normativ, să reitereze tema *măsurii* aristotelice, pentru a-l scoate pe individ din inocența inconștientă a acțiunii spontane și pentru a-l feri de disperare. Numai dacă funcționează prin ambele ei semne axiologice (pozitiv, negativ), în funcție de *natura* sau *starea* subiectului, de *actul* său determinat într-o *situație* determinată și de *evaluarea* opiniei colective, conștiința de sine — mobilă, schimbîndu-și semnele și accentul lor intensiv, în funcție

de *parmaetrii* indicați mai sus — este un factor de creștere a personalității morale, de autointegrare și de integrare optimă în etosul colectiv.

În al treilea rând, conștiința de sine poate fi, sub raport cognitiv sau reflectoriu, *adecvată* sau *neadecvată*, în diverse grade. Conceptul *adecvării* are aici și o semnificație gnoseologică, dar și o implicație evaluantă, valorică. Străvechiul enunț socratic — „Cunoaște-te pe tine însuși!” — deschide calea acestui proces autoreflexiv. În istoria gîndirii filosofice și etice, enunțul a primit mai multe interpretări, dintre care două ne rețin atenția prin opoziția lor.

Hegel consideră că apelul socratic invită la o cunoaștere nu a ceea ce este specific, accidental, *ireductibil* în ființa și conștiința umană — „cutele inimii”, cum zicea el —, ci la cunoașterea a ceea ce este esențial și deci *universal* în ființa individuală. Prin această autocunoaștere, conștiințele individuale devin solidare și fraterne, sub semnul aceluiași *spirit* universal și colectiv.

Kierkegaard, dimpotrivă, plecînd de la premisa sau de la postulatul *unicității* ființei individuale, interpretează imperativul socratic ca pe o invitație la cunoașterea și asumarea *unicității* individuale *ireductibile*, *monadologice*„ autocunoaștere și asumare care deschid calea disperării, în acest context, disperarea poate fi definită ca egală imposibilitate de a trăi de unul singur, dar și de a trăi în doi sau între mai mulți, ca egală neputință a *solitudinii* și a *solidarității*, a *izolării* absolute, pe de o parte, și a *comunității* și *comuniunii*, pe de altă parte.

De fapt, „demonul” socratic — prin paradoxul lui intrinsec — nu numai că îngăduie, dar solicită ambele căi ale cunoașterii de sine. Căci, pe de o parte, demonul este „zeu”, deci entitate cu semnificație universală, un *zeu* personal, pentru o persoană, fiind o contradicție în termeni. Pe de altă parte, zeul se manifestă ca „voce” intimă personală a lui Socrate, iar condamnarea lui So-crate poate fi văzută și ca o condamnare a acestui paradox, pe care Hegel l-ar putea defini în limbajul său speculativ drept „*nemijlocita*” identitate între *general* și *individual*. De fapt, întreg sensul maieuticii socratice este astfel orientat: trebuie să cunoaștem mai întîi ceea ce este individual și particular în noi, și prin această cunoaștere — care este și o contestare și o depășire a ireductibilului separator — să ajungem la ceea ce este

general, universalul din conștiința noastră fiind un element de solidarizare, de comunicare și comuniune.

Acum, conștiința de sine este adecvată dacă există o corespondență între *imaginea* de sine și *sine*, între imaginea despre întreaga personalitate morală și natura sau valoarea ei reală. Aceasta este mai degrabă o situație ideală, un model optim, greu, dacă nu imposibil, de realizat efectiv, datorită, pe de o parte, dinamicii continue a personalității — în situații noi, previzibile, dar mai ales imprevizibile —, iar pe de altă parte, datorită limitelor relative ale cunoașterii, care sînt și ale autocunoașterii. Așa cum nu putem cunoaște nici ființa obiectivă în chip absolut, tot astfel nu putem cunoaște nici ființa noastră în chip absolut, ci numai pînă la o anumită limită. Cu atît mai mult cu cît sîntem ființe individuale finite, supuse unui destin limitat și unui timp limitat.

Spuneam despre cunoașterea de sine că, fiind reflexivă, are și implicații *evaluante*. Aceasta înseamnă că, dacă imaginea de sine este superioară valoric valorii morale a propriei personalități, sîntem în prezența unor „complexe de superioritate”, care, în limbaj etic, se traduc prin termenii fin diferențiați: îngîmfare, orgoliu, vanitate. Asupra semnificației etice a acestor termeni vom reveni la tema valorilor (voi. II). Să notăm totuși, în trecere, că: *îngîmjarea* implică o imagine superioară despre sine, bazată pe un minim de cunoaștere de sine — ea aparține deci prostului sau naivului —, în care subiectul se autocomplace, sugerînd-o celorlalți; *orgoliul* implică tot o imagine superioară despre sine, bazată pe cunoașterea certă și mai adîncită a unor calități reale — și ignorarea defectelor — calități deformate prin exagerare în imaginea de sine, imagine pe care orgoliosul, care este *activ*, tinde să o impună celorlalți; *vanitatea* implică, și ea, o imagine superioară despre sine, bazată pe cunoașterea *incertă*, problematizatoare a unor calități reale — însoțită de presimțirea, dar evitarea cunoașterii lucide a defectelor —, imagine pe care vanitosul — care este un pasiv, sau o pasivă — *așteaptă* să fie confirmată de către cei din jur, confirmare care l-ar putea scoate pe vanitos din incertitudinea conștiinței de sine superioare.

Imaginea de sine poate fi însă și inferioară valorii propriei personalități, și în acest caz ne aflăm în fața complexelor de inferioritate, sub raport psihologic.

Intrucât, statistic, această situație este mai puțin frecventă în viața indivizilor, gândirea comună și limbajul — cu geniul lor instinctiv — nu au dezvoltat termeni morali care să traducă ceea ce psihologic numim complexe de inferioritate. De aceea, astfel de situații caracteriale se definesc prin expresii perifrastice: „prea modest”, „neîncrezător în sine”, . . . etc. Termenul etic prin care se definește *corespondența* dintre valoarea propriei persoane și imaginea de sine — *corespondență* relativ adecvată, asumată ca atare, fără ostentație și fără falsă modestie și indiferent de valoarea *reală* a personalității morale — este, de fapt, *modestia*. Modestia fiind *semnul* unei calități morale — acordul reflexiv și evaluant între conștiința de sine și sine — este ea *însăși* o calitate morală. Să facem precizarea că la o conștiință de sine adecvată nu se poate ajunge doar prin *introspecție*, oricât de importantă ar fi aceasta ca mod al cunoașterii de sine. Dacă este adevărat că omul *este* ceea ce el *face* și *face* ceea ce *este* — dincolo de distorsiunile firești sau nefirești ce pot să apară între „a fi” și „a face” —, cea mai sigură cale a cunoașterii de sine este *fapta*, manifestarea. Dubla perspectivă de cunoaștere și apreciere a *faptei* — de către agentul ei și de către opinia colectivă, în interferența lor — este modalitatea optimă, cea mai *obiectivă* și *esențializată* a cunoașterii de sine. Într-o expresie concisă: „Acționează, dacă vrei să afli cine ești!”.

Din cele spuse pînă acum, rezultă firesc dubla funcție a conștiinței de sine morale: ea este, pe de o parte, un factor catalizator de creștere și de modelare — auto-integrare dinamică — a personalității morale; pe de altă parte, este un factor reglator de optimă integrare — nici conformistă, nici disidentă — în sfera unui etos colectiv pe care îl alimentează, și la optimizarea căruia contribuie, mediind relația dintre conștiința individuală spontană și conștiința colectivă.

3.7.4. **Poziții ale indivizilor** față de normele morale (N)
 „ Față de același sistem normativ — latent sau codificat —, propriu vieții morale a unei colectivități, indivizii concreți se comportă *diferențiat*, în funcție de natura *normei* care este reclamată într-o *situație* anume, de natura *specifică* a situației și de *propria* lor natură morală cristalizată la un moment dat prin experiența morală și de

viață. Dacă le considerăm la nivelul I — al concretețelor lor unice și *ireductibile* —, aceste atitudini sau poziții se diversifică la infinit. În această diversitate nesfârșită pot fi decelate *tipuri* reprezentative de atitudini, respectiv „caractere” tipice, iar această distilare a fost efectuată de gândirea morală spontană și este depozitată în limbaj. Sarcina reflecției etice este, aici, dublă: să definească în limbaj propriu și după parametri cât mai riguroși aceste tipuri caracteriale; să le verifice prin cercetări concrete, auxiliare, consistența reprezentativă. Bineînțeles că cele două operații sînt *complementare*, și ele pot conduce la reconfigurarea unei tipologii pe care, aici, o expunem într-o formă *aproximativă* — ca ipoteză de lucru —, folosind un limbaj intermediar între limbajul spontan moral și limbajul științific. Pozițiile tipice pe care indivizii le pot lua față de *același* sistem normativ, respectiv *tipurile* caracteriale care apar cu o frecvență relevantă în viața morală a unei colectivități, sînt mai multe.

3.7.4.1. *Tipuri caracteriale*. Și la baza elaborării acestei tipologii *semitehnice* stau trei criterii:

Un prim criteriu specific este: gradul și natura *interiorizării* normei morale (N), deci măsura conversiunii normei *abstracte* în normă *concretă* și, în consecință, natura exteriorizării normei astfel asimilate într-o situație dată.

Al doilea criteriu, nonspecific și particular (P) este tot acela al modalității de corelare a intereselor individuale cu interesul colectiv.

Al treilea criteriu este nespecific și general (G): acela al diverselor relații ce se pot stabili între momentele G-P-I.

De altfel, cele trei criterii vor fi explicate pe parcursul desfășurării tipologiei.

Atitudinearefractară (refractorul). *Refractorul* cunoaște normele morale, dar le asimilează la un nivel pur *cognitiv*, în sensul că el doar *știe* ceea ce trebuie să facă sau să nu facă. Fiind abstractă, asimilarea este *negativă*, în sensul că el nu face ceea ce știe că trebuie să facă. Dimpotrivă, el încalcă prin actele și atitudinile sale normele morale, și anume le încalcă în mod *conștient* și *deliberat*, deci în cunoștința de cauză. Intru-eînt asimilarea normelor nu-i angajează sensibilitatea și

voința, refractarul nu are convingeri morale, simțul moral fiindu-i atrofiat sau nedevelopat. Intrând în conflict cu normele morale, el trebuie să recurgă la strategii de apărare în fața opiniei colective. Strategiile merg pe înșelarea acestei opinii, refractarul acționând în culisele vieții, prin minciună și ipocrizie. Întrucât persistă în acțiunile sale, mai devreme sau mai târziu, conflictul cu colectivitatea iese la suprafață. Întrucât el tinde prin faptele sale la *disoluția* sistemului normativ, refractarul cade sub unghiul de incidență al normelor și opiniei colective, suportând *sancțiunea* morală a acesteia. În cazul refractarului este vorba, în esență, de un conflict între interesele *individuale* și cele *colective*, sau, altfel spus, de un conflict între interes și valoare: un *interes* fără valoare, pe de o parte; o *valoare* care nu prezintă pentru el interes, pe de altă parte. Etosul opiniei morale socialiste merge însă nu pe izolarea lui de colectivitate — această izolare există, este dată ca premisă în atitudinea refractară, și nu are rost să fie sporită —, ci pe *reintegrarea* lui în etosul vieții colective, prin remodelarea intereselor lui și recuperarea lui morală.

Cîteva disocieri sînt aici necesare. Trebuie să facem distincție între atitudinea refractară care-și elaborează strategii de *acoperire* și atitudinea refractară *deschisă*, care este afișată, nonconformistă, care nu se disimulează, ci se propune chiar ostentativ. Prima atitudine este imorală în sensul plin al termenului; a doua poate lua diverse direcții. Dacă ea vizează disoluția oricărei normativități pentru că este normativitate, atunci ne aflăm în prezența *nihilismului* moral. Dacă ea vizează disoluția *unui tip* anume de morală, de normativitate — depășit, desuet —, dar propune un *alt tip* de normativitate, superior, sîntem în fața unei atitudini *revoluționare*, indiferent că această atitudine se cristalizează în sfera moralei religioase (marii profeți ai popoarelor), sau în sfera moralei laice. Trebuie să includem aici și posibilitatea ca un sistem normativ superior — chiar cu deficiențe — să fie contestat de pe poziția unui sistem normativ inferior, deci cu deficiențe și mai mari. Este cazul clasic al moralei lui Nietzsche, care vrea să înlocuiască morala religioasă, considerată o „morală de sclavi”. De aceea, semnul distinctiv sau diferențial al imoralului va fi dat de conflictul dintre interesul *individual* și intere-

sul *colectiv* în sfera atitudinilor și acțiunilor concrete, reale, într-un context determinat.

A t i t u d i n e a c o n f o r m i s t ă (c o n f o r m i s t u l), într-un sens, tipul *conformist* prezintă un punct de similitudine cu cel refractar, deși ca tipuri caracteriale stau la antipozi. Punctul de similitudine constă în faptul că și conformistul asimilează norma morală ca normă *abstractă*, sau în ipostaza ei abstractă. Numai că tipul conformist o asimilează pozitiv și îi dă un curs pozitiv, un curs — i-am spune — prea *omogen* pozitiv. Asimilînd-o ca atare — deci ca enunț —, conformistul nu o filtrează prin reflecția proprie, prin discernămînt și spirit critic. El respectă norma pentru că aceasta este dată *ca normă*. Conformistul nu înțelege deci semnificația umană și valorică a normei, ci doar semnificația ei formal-imperativă: trebuie pentru că trebuie! Altfel spus, el fetișizează sau tabuizează norma morală, încît convingerile sale morale sînt *ferme* dar superficiale, voința sa morală este fermă, dar lipsită de nuanțe. Dacă normele morale — sau normele în genere — se modifică, atunci conformistul trăiește o stare provizorie de criză — provenită din inerția respectului față de vechea normă și din dificultatea acomodării lui la o normă nouă —, dar sfîrșește prin a fetișiza și noua normă (pentru că și aceasta este *normă*), fără să se întrebe de ce s-a modificat sistemul normativ dat, și care dintre norme este mai bună (dat fiind faptul că există și posibilitatea invenției normative proaste). În aplicarea normei, conformistul ține cont de *litera* ei și nu de *spiritul* acesteia. Altfel spus, el nu are simțul situațiilor concrete și al oamenilor concreți; el însuși fiind o ființă formalistă și abstractă, mai degrabă o *funcție personificată* a normei decît o *persoană* care, în acțiune, se orientează după cerințe normative pe care le nuanțează concret. În limbaj juridic: el nu are simțul circumstanțelor agravante și al celor atenuante. Conformistul este marcat de o criză a libertății și a inițiativei. Inițiativa lui este de fapt decisă de normă sau de alte instanțe și puteri carismatice, fetișizate. Viața lui este marcată de frică: de teama de *a nu greși*, nu de dorința și voința de a face binele. Conformismul moral se însoțește în viața socială cu fenomenele de *formalism* și *birocrăție*.

Dacă în cazul refractarului am decelat ca indice al atitudinii lui conflictul dintre interesul individual și cel colectiv, în cazul conformismului asistăm la o tendință de *falsă identificare* a lor: interesul conformistului este reprezentarea și apărarea interesului *colectiv abstract*, deci fals decodificat, reprezentat și apărat. În principiu, aceasta înseamnă că tipul conformist poate apăra orice interes — indiferent de calitatea lui valorică —, cu condiția ca el să apară ca un interes extraindividual.

A t i t u d i n e a o p o r t u n i s t ă (o p o r t u n i s t u l) .
Oportunistul cunoaște normele și cerințele vieții morale. Ca și refractarul însă, le asimilează doar în plan *cognitiv*, deci nu are convingeri morale ferme și simț moral autentic. Dar, spre deosebire de refractar, oportunistul asimilează pozitiv normele și le respectă în atitudinile și manifestările lui. Testul sau indicele diferențial care-l individualizează constă în faptul că el respectă cerințele normative atunci când și în măsura în care acest respect se însoțește cu atingerea sau satisfacerea unui *interes personal*. În alte situații, el eludează norma: nici nu o contrazice, dar nici nu-i dă curs pozitiv. Când dă curs pozitiv normei, norma este respectată formal, convingerile morale ale oportunistului fiind simulate, mimate. Norma este, altfel spus, tratată ca un instrument pentru atingerea intereselor individuale. Dacă norma o vedem, prin natura și funcțiile sale, ca o modalitate de promovare specifică a intereselor colective, atunci putem conchide că oportunistul folosește interesele *colective* ca pîrghie sau *instrument* de apărare și promovare a intereselor sale *individuale*, intervertirea celor două tipuri de interese fiind greu de pus în evidență datorită abilității cu care oportunistul le îmbină sau le combină. Prin definiție, oportunistul merge pe specularea a ceea ce este *oportun* pentru el, fără a intra direct în conflict cu colectivitatea. Din acest unghi, nota lui diferențială este lipsa de consecvență în păreri și convingeri. El este ea-meleonic sau histrion și se află întotdeauna pe „creasta valului”. El poate pleda azi o cauză colectivă și mâine alta, pentru că nu crede în nici un fel de cauză colectivă „ci doar în propria sa cauză și în propriul său interes. Din același motiv, el evită situațiile conflictuale și se adaptează gasteropodic la orice situație. Dacă nu poate evita situațiile conflictuale, el încearcă să le medieze eclectic,,

să salveze aparențele. Oportunistul poate fi, eventual, apreciat pentru capacitatea sa de adaptare instrumentală, strategică, la noutatea situațiilor, dar sub raport moral, el este blamabil prin: absența convingerilor și ipocrizia cu care interverește planul intereselor personale cu cele extrapersonale. În viața socială, oportunismul moral se însoțește cu fenomenele de *demagogie* și *parvenitism*.

A t i t u d i n e a a m o r a l ă (a m o r a l u l) Termenul „amoral” are mai multe înțelesuri relativ convergente. Semnificația etică cea mai tare și specifică este aceasta: amorul *nu cunoaște*, nu decodifică semnificația normelor și valorilor morale. Din acest unghi, „amoralitatea” este punctul „0” al moralității, iar amoral este, prin excelență, copilul în faza preeducațională, coeficientul de amoralitate scăzând pe măsura educației morale. Omul

— după cum se știe — nu este nici *egoist* de la natură

— cum a crezut Hobbes —, și nici *altruist* — cum a crezut Rousseau ■ —, ci este pur și simplu *amoral*, după cum, amorală este natura care se află dincoace de *bine* și de *rău*, care este deci, în întregul ei, *nonvalorică*.

Cu referință la adulți, calificativul amoralității se folosește în câteva situații. Este amoral individul care cochetează cu *intenția* binelui sau cochetează cu *intenția* răului — în plan mintal sau verbal —, fără să dea curs exterior nici uneia dintre intenții, ceea ce denotă o lipsă de maturizare și de cristalizare a intereselor și convingerilor. Este, apoi, amoral individul care stă pe poziția indifferenței, deci se plasează în așa-numitul etos al *neutralității*. În expresie teoretică generală, *pozitivismul* este o concepție filosofică cu certe implicații amurale, în măsura în care tinde să vadă faptele — fie ele naturale sau umane ■ — ca fapte *pure*, nude, fără nici un fel de semnificație valorică, deci fără aură sau suprastructură spirituală. După cum menționam într-un capitol anterior, o ilustrare paradigmatică și plastică a amoralității este Mersault din *Străinul* lui Camus. Mersault trăiește într-un climat de fapte și situații nude, eliberate de incidența oricărei *prejudecăți*, dar, prin aceasta, și de orice semnificație *valorică*. Atunci când Camus a spus că Mersault este „singurul Hristos pe care epoca modernă îl merită”, el a intuit, desigur, tragedia latentă a vieții, trăită ca suită de evenimente, într-un context de fapte și situații

nude, fără semnificație valorică și fără sens integrativ, coordonator.

În sfârșit, termenul „amoral” are și o semnificație re-strînsă, referitoare la reprezentanții *impresionismului* în pictură, care — contrazicînd esențial academismul pictural prin creația lor —, sfideau prin comportament și vestimentație „onorabilitatea burgheză”. Dacă generalizăm acest înțeles, atunci amoralul este cel ce sfidează conveniențele, regulile de etichetă (moda moralei), chiar dacă, pe alt plan — cel al cerințelor morale esențiale —, el poate fi de o profundă moralitate. În concluzie, amoralitatea definește: *necunoașterea* normelor morale; faza *critică* de *cristalizare* a convingerilor, fază însoțită de tatonări și oscilații; *indiferența* ca etos al neutralității; *sfidarea conveniențelor* exterioare, a normelor de etichetă. În nici unul dintre aceste cazuri nu putem pune semnul egalității între *imoralitate* și *amoralitate*.

A t i t u d i n e a c o n f l i c t u a l ă (conflictualul).
Conflictualul asimilează autentic și adînc cerințele vieții morale, avînd convingeri morale bine cristalizate și un simț moral sensibil, rafinat. Dacă el este pus să aleagă între alternativele *bine* (B) — *rău* (R), conflictualul alege sigur, previzibil, fără excepție, alternativa B, pe care o recunoaște repede și sigur ca alternativă valorică. Semnul lui diferențial se dezvăluie atunci cînd este pus să aleagă între două alternative ale binelui (B_1 — B_2), sau între două alternative ale răului (R^1 — R_2), cele două alternative fiind *concurențiale* și *exclusive*. În astfel de situații, conflictualul nu se mai poate decide. El *deliberează* continuu asupra celor două alternative, problematizarea și deliberarea echivalînd cu o amîinare și cu o suspendare a manifestării efective. În conștiința conflictualului se petrece un *colocviiu*, sau o *luptă* a motivelor, fără victorii și fără înfrîngeri, întrucît nici unul dintre *motive* nu devine decisiv, conflictualul defîinindu-se astfel prin starea de tensiune și de indecizie. Hamlet ilustrează clasic acest tip caracterial, cu alternativele „a fi”, sau „a nu fi”. Tragedia clasică franceză merge pe explorare și exploatarea unui conflict tipic, interiorizat: acela dintre *datorie* și *pasiune* (iubire). Dar tipul conflictual este „copilul de suflet” preferat al filosofiei existențialiste. Meditația existențialistă despre condiția umană tinde să identifice *condiția* autentică a ființei umane cu *tipul conflictual*. Ast-

fel, Kierkegaard, definind conflictualitatea în forma limită a *disperării*, consideră că ceea ce este rar sau rarisim nu este starea de disperare — chiar neconștientizată ca atare —, ci *absența* disperării. Simone de Beauvoir definește ființa umană ca „ființă ambiguă” (*Pour une morale de l'ambiguïté*). Teoreticianul clasic al conflictualității este Sartre, care, în *L'existentialisme est une humanisme*, face fenomenologia acestui tip caracterial considerat singurul autentic uman. Aici dă el cunoscutul exemplu al tînărului care, în momentul invaziei fasciste, este pus între datoria de a rămîne acasă pentru a-și îngrijii mama și datoria — la fel de legitimă și sincer asumată — de a pleca pe front pentru a-și apăra țara, Sartre considerînd că acest conflict al datoriilor — egal de legitime și de justicate — nu poate fi soluționat de nimeni din exterior.

Evident, conflictualul se definește printr-o criză de decizie care, în plan inframoral, se definește ca *încercare* și *eșec* de a racorda o *variantă* a interesului individual cu o *variantă* a interesului colectiv. Simbolizînd alternativele între care dubitează, vom spune însă, că el este pus de fapt să aleagă între B_n și $B_{n\pm i}$, sau între R_n și $R_{j\pm t}$. Această simbolizare vrea să ne spună că: este imposibil în plan concret sau practic, ca două alternative să fie perfect *echivalente* sub raport *valoric* și, totodată, să fie perfect *concurențiale* sau exclusive. În economia vieții individuale sau colective, situațiile conflictuale — se subînțelege: autoconflictuale — sînt situații limită sau de excepție, dar chiar și în aceste situații alternativele nu pot fi și egale valoric și concurențiale. Aceasta înseamnă că tipul conflictual pune în echivalență, pe plan subiectiv, interior, ceea ce, considerat din exterior, nu este perfect echivalent. Un tînăr este pus să aleagă între iubirea pentru o fată și dragostea pentru părinții lui, care nu sînt de acord cu căsătoria tinerilor, indiferent din ce motive. De la caz la caz, acest conflict se soluționează în diverse chipuri și el rămîne „nesoluționat” numai dacă tînărul se fixează (autofixează) în conflict. Această autofixare poate avea dezlegarea cea mai nefericită: dorind să atingă concomitent ambele alternative, tipul conflictual *riscă* să le piardă pe ambele. Caz comparabil cu situația judecătorului care, încercînd să împace doi adversari, reușește să-i nemulțumească pe amîndoi și să le sporească

adversitatea. În viața morală, situațiile conflictuale nu pot fi neglijate nici subestimate. Dar, pe de altă parte, nu este firesc și legitim ca ele să fie supraapreciate ca singurul sau privilegiatul teren în care se definește moralitatea individului. Chiar unii eticieni marxști tind să acorde acestor situații un statut moral privilegiat, stările conflictuale alcătuind sau dînd „sarea și piperul” analizelor etice. De fapt, conflictualul se definește printr-o insuficient de elaborată și nuanțată tabelă sau *scară individuală* de valori — de aceea, el *echivalează* ceea ce *nu este echivalent* valoric —, iar criza deciziei lui provine și dintr-o teamă de risc și sacrificiu. De aceea, vrînd să posede totul, să nu riște nimic, conflictualul riscă să piardă totul, cultivînd prelungit indecizia sau, altfel spus, *decizîndu-se* pentru *indecizie*.

A t i t u d i n e a m o r a l ă (c a r a c t e r u l m o r a l). Acest tip caracterial *-model* interiorizează sistemul normativ într-o modalitate autentică — adică original subiectivă, fără a fi subiectivistă — și adecvată, deci pînă la punctul la care normele nu mai sînt cerințe exterioare și, deci, „cadre” ale constrîngerii și nonlibertății, ci devin mobiluri intime ale atitudinilor și faptelor sale. Acest punct de autentică și maximă interiorizare l-a definit speculativ Kant, atunci cînd a descoperit în conștiința umană, ca cifru și ax moral al ei, *imperativul categoric*. Acest proces de optimă sau exemplară interiorizare — pe care Piaget l-a analizat genetic și sociologic, studiind formarea convingerilor morale la copii — nu se poate realiza decît prin continua corelare — marcată de acorduri și dezacorduri — a normelor și valorilor morale imperative, cu experiența de viață individuală și extra-individuală. Acest proces nu este de *mimetism* — ca în cazul conformistului —, ci se bazează pe discernămint și spirit critic. La convingerile morale și la simțul moral se ajunge printr-un lung travaliu, în care educația dă temelia și autoeducația dă construcția. De aceea, chiar în punctul de maturitate, caracterul moral își păstrează discernămintul și spiritul critic. Discernămintul, pentru că norma abstractă fiind interiorizată ca normă concretă, poate fi exteriorizată tot concret, în funcție de situație și împrejurări, fără ca norma să-și piardă sensul și consistența valorică. Dacă oportunistul se mulează pe situația concretă, pierzînd sensul cerinței normative, iar con-

formistul se fixează în cerința abstractă a normei, pierzând sau eludînd configurația specifică a situației, caracterul moral știe sau găsește în fiecare situație ce este de făcut în mod *concret* și, totodată, *dezirabil*. El este un spirit critic, acest tip caracterial fiind capabil să critice ferm și diferențiat manifestările deviate de pe poziția cerințelor normative, dar și sistemul normativ de pe poziția unei alte experiențe morale, superioare. Intrucît acționează concret în situațiile concrete, el este singurul capabil de *creativitate morală*, și aici este marea, categorica diferență dintre el și conformist, care stă neîber, sub tutela normei morale. Trecînd prin situații conflictuale, tipul moral iese din ele chiar dacă o face cu prețul *riscurilor* și *sacrificiului*. Acceptarea riscurilor și sacrificiului — cînd este cazul, cînd situația o cere — este nu numai semnul consistenței valorice a acestui tip uman, ci și semnul suveran al libertății lui interioare, a forței lui morale. Imperativele valorice sînt atît de intim țesute în structura personalității lui, încît renunțarea la valoare, trădarea ei, echivalează cu o autodesființare, cu o sinucidere axiologică. Acest tip nu este reprezentat doar de personalitățile de excepție. El poate fi ilustrat de omul cel mai simplu, omul cotidian și anonim, care, neavînd cultură teoretică, poate avea o *cultură morală* rafinată, un simț moral sigur și nuanțat.

Dacă privim retrospectiv tipurile caracteriale din această galerie, vom găsi că toate — cu excepția celui moral — se caracterizează prin două note generice: mai întîi, nota graduală a nelibertății: toate sînt dependente, exterior sau interior, dar constrîngător, de diverși factori. A doua notă, nediferențiată, este aceea a absenței creativității morale. Notele sînt corelate potrivit axiomei: există atîta *creativitate* cîtă *libertate* există.

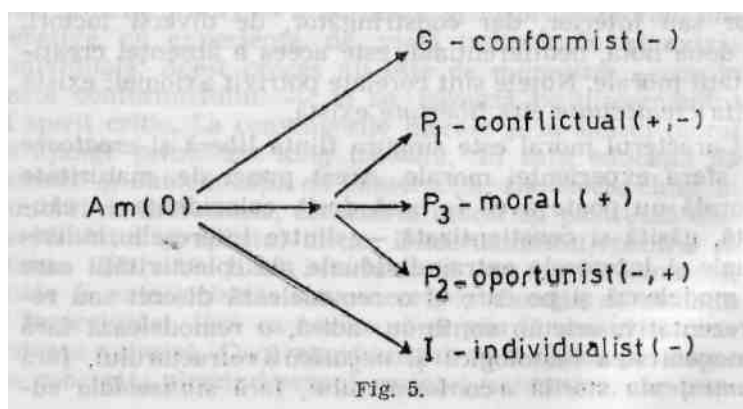
Caracterul moral este singura ființă *liberă* și *creatoare* în sfera experienței morale. Acest punct de maturitate morală nu poate avea la bază decît coincidența — căutată, găsită și conștientizată — dintre interesele individuale și interesele extraindividuale ale colectivității care îl modelează și pe care el o remodelează discret sau reprezentativ, oricum continuu: adică, o remodelează fără omogenitatea tautologică și *negativă* a refractarului, fără *cumințenia* sterilă a conformistului, fără *sinusoidală* su-

perficială a oportunistului, fără *inocența* amoralului, fără *autocomplezența chinuită* și chinuitoare a conflictualului.

3.7.4.2. *Etosul individual și declinațiile lui.* Serialul tipologic pe care l-am schițat poartă amprenta unei analize și caracterizări fenomenologice. Caracterizarea poate spori indefinit în nuanțe și detalii, fără a antrena modificarea *perspectivei* de analiză. Perspectiva poate fi însă modificată, înlocuită sau completată cu alte două -perspective. Una ■— cu care vom începe ■— este de maximă formalizare, pe de o parte, de maximă esențializare, pe de altă parte, și constă în traducerea datelor tipologiei în limbajul relației logice și ontologice G-P-I. A doua, ce ține de investigația concretă și științifică, o vom prezenta în subcapitolul următor.

Ca schiță fenomenologică, tipologia anterioară este orientată de sus în jos, de la semnul „—” la semnul „+”, trecând prin „0”. Tipurile menționate pot fi regândite și redefinite dintr-o altă perspectivă și după un alt model, în care, *sus* și *jos*, sînt extremele marcate, ambele cu „—”, iar la *mijloc* este varianta optimă, de maximă densitate, marcată cu „+”, starea „0” fiind punctul de origine și plecare al întregului model (fig. 5), care conține și varianta optimă și declinațiile ei.

În introducerea la analiza declinațiilor de la spiritul critic și autocritic am văzut că nu există o *negație* „în abstracto”, că, potrivit relației dintre funcțiile negației, datorită deplasării de accent spre una sau alta dintre aceste funcții, negația ia forme sau configurații particulare, care au toate corespondente ontice. Tot astfel, rela-



ția G-P-I nu este. o relație standardizată, iar ideea de largă circulație, potrivit căreia G există în și prin P, iar P există în și prin I (Lenin) este justă ca idee *abstractă*, clar nu anulează, ci implică posibilitatea unei *diversități* de relații între cele trei momente, în funcție de *deplasarea accentului* spre unul sau altul dintre ele. O lectură atentă a *Fenomenologiei spiritului* din perspectiva relației G-P-I a fost făcută la noi de către Constantin Noica. Această lectură stă la baza elaborării unui *model ontologic*, la baza microtratului despre „deregările spiritului”, fiind cristalizată în forma ei ultimă în tratatul *Devenirea întru ființă*:

Dar, o similară lectură a *Fenomenologiei spiritului* — poate cea mai adâncă și, sigur, cea mai stranie carte apărută în istoria gândirii filosofice —, făcută tot din perspectiva particulară G-P-I, integrată însă unei perspective generale noi asupra lumii și societății, o datorăm lui Marx. O inspecție atentă a analizei pe care Marx o consacră fenomenului *înstrăinării* vădește că acest fenomen este definit și din perspectiva relației G-P-I, a relației dintre „ființa generică” (G) și „ființa individuală” (I). Să menționăm în trecere, cu referință la relația dintre gînditorul român și Hegel, că: dincolo de diferențele de perspectivă generală, ele metodă și valoare — dincolo de ele, dar prin ele —, există o diferență esențială ce ține de *natura* însăși a modelului ontologic, de geneza și valoarea lui. *Fenomenologia spiritului* este o istorie a *prefigurărilor* succesive ale modelului ontologic care este obținut în forma lui exemplară la *capătul drumului*. Or, ceea ce la Hegel este *prefigurare* sau *suită* de prefigurări, la gînditorul român — care gîndește tipologic și fenomenologic, deci, în esență, nonistoric — apare ca *dereglare*, ca *abatere* de la un model ontologic care, în forma lui optimă, exemplară, rămîne doar posibil sau *virtual*. Ca virtualitate pură, modelul pare să aibă doar rostul metodic de a fi un punct de referință în raport cu care pot fi definite și măsurate „deregările” lui, singurele efectiv reale. Acesta este și unul din motivele — interioare, teoretice — pentru care, în magistrala interpretare pe care o dă Noica operei hegeliene — în care fiecare „prefigurare” sau treaptă marchează un *cîștig* și este marcată de un *inherent eșec* — atenția și accentul interpretării se deplasează discret, dar evident, mai mult spre *ipostaza*

de eșec a fiecărei și oricărei trepte, deei spre cea *complementară*, de câștig și împlinire. Voiam să sugerăm pe această cale — prin această paranteză — că tema relației G-P-I este o temă filosofică străveche și fundamentală, și că *grila* ei poate fi folosită fecund în toate domeniile particulare ale reflecției filosofice, inclusiv în *etică* și în tipologiile particulare ale gândirii etice. Este și cazul tipologiei noastre, al cărei model urmează să-l expînci-tăm.

Starea de amoralitate este o stare de „0” moralitate. Ea conține însă în formă latentă, potențială sau „în nuce”, toate momentele modelului ontologic în echilibru, nedesfășurate. Desfășurarea modelului poate lua mai multe direcții, dintre care primele două, marcînd situațiile limită extreme, sînt *conformismul* și atitudinea *refractară*. Conformismul se definește ca predominanță și dominație a momentului G în economia interioară a modelului. Momentul G este singurul *consistent* și *valoric*, față de el momentul I fiind *neesențial* și *subordonat*. Acest raport de subordonare tinde spre desființarea lui I, deci spre anularea și autoanularea individualității ca individualitate unică și ireductibilă. În acest raport, I este un simplu *instrument* și o *funcție* instrumentalizată a lui G. În limbajul lui Marx — analist al fenomenului înstrăinării —, „esența individuală” a ființei umane este un simplu mod de conservare și regenerare a „esenței generice”, în limbajul lui Freud, același raport se definește ca supremație și *tiranie* „a supraeului”, exercitată asupra „idului” și „eului”. Această ipostază declinată sau „dereglată” a modelului este proprie moralelor care au la bază ca principiu fundamental *renunțarea* sau resemnarea. În limbaj sociologic, raportul se definește ca subordonare a *intereselor individuale* față de *cele colective* pînă la punctul dizolvării primelor în secunde. Dacă este vorba de începuturile vieții morale — la scară istorică —; avem de-a face cu absența disocierii sau diferențierii intereselor individuale față de cele colective; de aceea, în această etapă, *colectivismul* naiv și *conformismul* sînt coincidente, ceea ce marchează și elementele de *superioritate* ale acestei etape din istoria moralității.

La polul opus, modelul se definește prin relația inversă de „subordonare” și „dominație”. Altfel spus, I tinde să devină esențial în economia interioară a modelului, prin

refuzul sau respingerea lui G, ca fiind neesențial. În istoria filosofiei și eticii, așa a fost definit *răul*: ca revoltă a lui I față de G, ca tendință a lui I — a *momentului*, sau a *părții* — de a-l respinge și desființa pe G — *totalitatea*, întregul. În această relație, I tinde să ia locul lui G, iar G există ca obiect polemic al lui I. Existența lui G devine paradoxală: el *există* doar pentru *a nu exista*. În limbajul lui Freud, această relație se definește ca tendință de descărcare a „idului” într-o manieră indezirabilă, inacceptabilă pentru „supraeu”. În limbaj sociologic: interesele individuale se îndreaptă împotriva celor colective și tind să le substituie. Expresia grosieră a acestei ipostaze a modelului este cristalizată în nihilism și în doctrinele nihiliste, iar expresia lui rafinată este cristalizată în *disperare* și în *conceptul* disperării. Interpretând filosof ia lui Hegel ca pură întruchipare a lui G, Kierkegaard se îndreaptă împotriva acestei filosofii de pe poziția lui I, a *unicului* și unicatului *ireductibil*, iar acest raport teoretic și cultural reface într-o manieră abstractă revolta *concretă* a lui I împotriva lui G. Încercare paradoxală — „paradox” și „scandal”, zice Sartre —, deoarece, în măsura în care se cristalizează reflexiv și se comunică pentru *ceilalți*, I s-a convertit deja în G. Relația reciprocă a celor două ipostaze ale modelului este extrem de complexă. Cu simplu titlu enunțativ, să menționăm doar că și în spațiul vieții colective și în cel al vieții individuale, cele două atitudini

— ipostaze ale modelului opus ca *sens* și ca semn valoric — sînt *complementare* și coexistă. Unde este prezent conformismul ca modalitate explicită, este prezentă subsidiar și atitudinea refractară, ca nevoie *unilaterală* de învingere a unei *unilateralități* opuse, și invers. Cele două modalități se pot potența reciproc, rămînînd totuși *concu-rențiale*, pînă la limita lor extremă. Soluția nu poate veni, desigur, din dinamica intrinsecă a atitudinilor, ci din contextul *inframoral* care le distilează și le modelează ca varietăți *degradatale* ale modelului ontologic al etosului individual.

Celelalte două atitudini înscrise în model sînt atitudinea *conflictuală* și *oportunismul*. Ele au, ambele, două note comune: în ambele este conștientizat momentul G și momentul I, ca momente *distincte*, consistente, relativ autonome și totuși cu semn și de *sens opus*. Apoi, în ambele este prezentă *nevoia de a învinge* sau de a depăși

conflict, de a depăși distanța reală și valorică dintre Q și I. Soluția ia însă două turnuri deosebite, într-un fel opuse.

Conflictualul rămîne în climatul tensiunii dintre G și I, deci în acea porțiune a relației în care G și I se leagă reciproc și, totodată, se delimitează și se opun reciproc. Accentul cade aici pe *tensiunea* dintre G și I și pe nevoia depășirii ei, nevoie provenită din conștientizarea *unității* lor mai adînci, unitate la care conflictualul nu ajunge totuși. El se zbate între nevoia unității și neputința de a o atinge. Datorită acestui echivoc pe care și-l asumă și îl trăiește sincer, conflictualul pare — și pînă la un punct și este — un tip caracterial frumos și interesant. El nu oferă o formulă, ci aspirația spre o formulă; și de fapt aceasta este formula sau cifra lui secret: aspirația eșuată, intenția bună rămasă intenție, marcată deci de toate paradoxurile *intenției* pure, care sînt de fapt și paradoxurile lui *trebuie*.

Oportunistul, în schimb, iese din acest conflict într-un punct *exterior*, din care poate coordona, lucid și strategic, dar tot în mod exterior, cerințele celor două momente opuse — G și I. De aceea, oportunistul acționează doar *atunci cînd* și în *măsura* în care cele două tipuri de cerințe pot fi coordonate pînă la punctul la care ele *par* organic unificate.

Conflictualul este mai aproape de *conformist* și poartă marca experienței morale a acestuia, aceasta în sensul că nonacțiunea, absența inițiativei efective echivalează cu un conformism secund. Căci, a nu acționa înseamnă a lăsa lucrurile *să fie* sau *să se desfășoare* după logica lor existentă, bună sau rea. Invers, oportunistul este mai aproape de refractar și poartă marca experienței acestuia: de aceea, sub intenția lui dezirabilă de a coordona — deci, sub *aparența* unității — cele două tipuri de cerințe, poate fi decelată tendința lui mascată de a folosi momentul G, ca instrument pentru realizarea lui I. Spus pe scurt: conflictualul trăiește în climatul *tensiunii* dintre G și I, cu intenția eșuată de a ajunge la unitatea lor organică; oportunistul merge pe unificarea *exterioară* a celor două momente, cărora le maschează tensiunea internă, subterană.

În sfîrșit, *tipul caracterial moral* ajunge la efectivă unitate organică, nefisurată, între G și I. Accentul cade aici pe consistența și plenitudinea lui P, iar P întru-

pează, în același timp și în egală măsură, atât cerința *universalității* (normativității) reprezentată de G, cât și cerințele *individualității* reprezentate de I. Aici, *norma abstractă* a devenit *normă concretă*, și aceasta a devenit *faptă morală*; individualitatea naturală a devenit individualitate formată, modelată moral, deci *subiect* sau *agent* al faptei morale. *Fapta* ca atare este, pe de o parte, expresia concretă specifică a unei cerințe normative universale; pe de altă parte, ea este expresia marcată valoric a unei individualități unice, ireductibile. Acesta este *modelul optim* al etosului individual, model care nu este doar un punct de sosire — prin învingerea unilateralităților din modelele declinate anterioare —, ci și un punct de plecare, nu este un model static și închis, ci dinamic și deschis. Așa cum axioma matematică, definită ca simplă evidență, este produsul și expresia unei lungi experiențe a gândirii empirice și punctul de plecare pentru construcții complexe în ordinea gândirii pure, tot astfel modelul etosului în forma lui autentică și plenară este un produs al educației și al modelării, dar și un temei pentru experiența morală superioară și activă, de continuă modelare a lumii relațiilor umane și automodelare progresivă a propriei personalități. Modelul optim este o reluare a „stării 0” într-un plan infinit superior, pentru că în *amoralitate* este vorba de *absența* tensiunilor și disfuncționalităților — stare de inocență paradisiacă —, pe când în modelul optim ■ — dinamic și deschis — este vorba de continua depășire a antinomiilor vieții morale. În primul caz este vorba de un echilibru *static* al momentelor G—P—I — momente virtuale nedezvoltate —, iar în al doilea caz este vorba de *echilibrul* și *echilibrarea* lor dinamică. Pledăm deci, teoretic, nu pentru un model desăvârșit într-un moment *anume* — realizarea perfecțiunii *aici* și *acum* — așa cum l-a gândit Hegel, și nici pentru un model rămas *virtual*, prin care putem măsura imperfecțiunile *realului* și distanța care ne desparte de *ideal*, în maniera lui Kant sau în aceea a gândii tor ului român Constantin Noi ca, ci pentru un model care, configurat fiind într-un punct al evoluției etosului individual, rămîne și un *model* al *modelării* valorice și morale a relațiilor umane, a binelui individual, de umanizare a lumii în întregul ei. *Anonim* sau *reprezentativ*, acest model nu este nici o *entitate* definitiv circumscrișă, nici o ficțiune teoretică, nici o pură *așteptare*, ci este în-

truchipat — chiar însoțit de declinații și dereglări — în viața popoarelor, în acțiunea neștiută a celor mulți, sau în acțiunea caracterelor exemplare, de excepție.

3.7.4.3. *Corecții critice sau virtualități ale deschiderii.* Dincolo de limitele ce țin de caracterul ei *semitehnic*, tipologia schițată mai sus comportă câteva limite de principiu, care, în forma lor generică, sînt limite ale *gîndirii tipologice*; gîndire ce implică o metodă de investigație și elaborare *predialectică*. Indicînd aceste limite nu anulăm tipologia, ci sugerăm direcțiile în care ea poate fi dezvoltată și remodelată prin aprofundarea *analitică* și multiplicarea perspectivelor, deci în care poate fi re-privită. Iată aceste limite, și *specifice*, și *de principiu*:

în primul rînd, tipologia fixează tipurile caracteriale într-o formă pură sau *paradigmatică*. Dar, în viața morală concretă a indivizilor nu vom putea identifica aceste tipuri în formă pură, perfect adecvată. De aceea, aceste tipuri — fiind, pe de o parte, un punct de plecare pentru reinvestigarea vieții morale individuale, iar pe de altă parte, expresia unei generalizări — indică în sfera realului doar *dominantele* diverselor individualități morale. Ele sînt echivalente etice ale ceea ce Reinhard a numit „caractere accentuate”. Nu există decît prin excepție — ce ține de stări maladive — cazuri de imoralitate desăvîrșită. Universul dostoievskian — dincolo de premisele sau consecințele lui mistice — pledează pentru această idee de mare inspirație umanistă: la orice treaptă de degradare morală ar ajunge ființa umană, ea păstrează totuși, în această cădere, germenele unei resurecții posibile. Din punctul nostru de vedere, *suferința* nu poate fi soluția salvării — deși *suferința* își are locul ei necesar în viața umană — dar *posibilitatea* despre care vorbește, prin destinele unor personaje, marele romancier, este *reală*. Pe această idee-convingere se bazează și strategiile noastre de reeducare a devianților morali sau juridici. Tot astfel, nu poate exista un conflictual pur: el ar fi sortit, dacă ar fi consecvent în echivocurile sale, să moară prin ina-niție axiologică. Este evident că în sfera experienței morale individuale nu există *perfectiune*: există caractere mari și exemplare, dar nu perfecte. Oricare individ este supus greșelii, iar valoarea lui morală constă, printre altele, în puterea de a-și *recunoaște* greșeala și de a-și *asuma consecințele* greșelii sale.

În al doilea rînd, tipologia nu indică, și prin definiție nu poate indica, *geneza* tipurilor caracteriale. Pe un fond biopsihic moștenit și în funcție de seria complexă a factorilor formativ—educativi, de la starea de amoralitate care este „starea 0”, se poate ajunge la oricare atitudine, pînă la cristalizarea ei ca dominantă. Cercetările de *morală genetică* de genul celor efectuate de către Piaget (*Judecata morală la copil*) pot umple acest loc gol dintr-un posibil tabel mendeleevian al moralității individuale. Aceste cercetări de ontogenează a moralei pot fi însoțite complementar și comparativ de studiul filogenezei, al genezei și istoriei moralei la scara vieții colective.

În al treilea rînd, tot prin natura ei, tipologia nu poate reflecta *aria* cantitativă de *frecvență* și *distribuție* a acestor tipuri în sînul vieții morale a unei colectivități. Acest alt loc gol poate fi umplut doar prin investigații concrete de sociologie a moralei.

În al patrulea rînd, tipologia este *statică*. Or, aria de frecvență și distribuție a tipurilor caracteriale este nu numai *variata*, ci și *variabilă* de la o colectivitate la alta. În principiu, dacă în plan ontogenetic se poate trece de la starea de amoralitate la oricare atitudine, apoi atitudinea cristalizată nu este niciodată *definitiv* cristalizată, încheiată, încît, tot în principiu, de la oricare atitudine se poate trece la oricare alta, în anumite limite; desigur, în funcție de contextul social și moral *global*, contextul *proxim* și imediat al vieții individuale, *experiența de viață* și factorii de *personalitate* cristalizați ca invarianți relativi în aceste condiții formative și determinative. Poate fi aici invocată geniala intuiție aristotelică — ce depășește de fapt faza de intuiție, fiind dezvoltată în analize concrete —, prin care se pun în corespondență explicativă configurația *politică* și cea *morală* a vieții societății. Căci, Aristotel analizează care sînt *viciile* și *virtuțile* mai frecvente în diverse tipuri de organizare *statal-politică*. Reluînd ideea lui, într-o formă abstractă, rarefiată, vom menționa *că*, spre exemplu: *conformismul* este propriu organizărilor statale de tip tiranic sau *totalitar*; atitudinea *refractară* și *oportunismul* înfloresc în condițiile liberei concurențe; frecvența tipurilor *conflictuale* crește în fazele de *tranziție* de la o formă de organizare politică la alta, cînd un sistem de valori este ruinat și altul nou nu este încă format, cristalizat; atitudinea *morală* fiind posibilă în

condițiile în care, și în măsura în care, există un acord între *interesele* individuale și cele colective.

În al cincilea rând, tipologia nefiind dinamică, nu este nici *prospectivă*, nu poate întrevedea sensurile posibile și probabile ale evoluției moralității sau ale involuției ei. Plecându-se de la analiza obiectivă a factorilor *inframo-rali* și *extramoral* care determină configurația moralității individuale, pot fi decelate direcțiile în care va evolua frecvența tipurilor caracteriale. Dată fiind esența societății noastre socialiste, idealurile acestei societăți și sensurile de acțiune ale mecanismelor ei formativ-educative, din viața morală a societății trebuie să dispară treptat primele trei tipuri caracteriale, ca tipuri cu frecvență socială reprezentativă. Proces extrem de complex, sinuos și îndelungat, în care, la un anumit nivel al vieții și pentru o parte a membrilor societății, dominantă *conformismului* — însoțită complementar de stări *conflictuale* și fenomene de *oportunism* —, ca treaptă provizorie, este un rău necesar, firesc și fatal. Aceasta, datorită dificultăților pe care le implică orice trecere de la un sistem de valori la altul.

În al șaselea și ultimul rând, în schițarea tipologiei, noi am luat ca premisă tacită faptul că sistemul normativ la care se raportează indivizii este un sistem valoric *pozitiv*, și că, deci, interesele colective pe care el le sublimează moral, le reprezintă și le apără, sînt interese legitime. Astfel spus, am cotate sistemul normativ (N) cu semnul axiologic pozitiv (+), iar în elaborarea tipurilor am ținut cont de *natura* și *gradul* interiorizării acestuia. Se pune însă întrebarea: ce se întîmplă dacă acest sistem este discutabil, este pseudovaloric sau antivaloric, iar interesele colective pe care le apără sînt nelegitime, ca în cazul intereselor claselor exploatare sau ale grupurilor infracționale? Evident, în acest caz, întreg sensul tipologiei se modifică și pe unele porțiuni se inversează valoric; în acest caz, spre exemplu, refractarul devenind în esență dezirabil, iar moralul, imoral (în esență).

Aceasta înseamnă că în aplicarea efectivă a tipologiei — care, în forma ei abstractă, rămîne o grilă formală, necesară dar insuficientă —, trebuie conjugată o triplă perspectivă de analiză: *psihologică*, ținînd de analiza naturii și gradului de interiorizare a sistemului normativ; *axiologică*, ținînd de analiza valorii *sistemului* normativ și a valorii morale diferențiate a *tipurilor* caracteriale;

sociologică, ținând, pe latură genetică, de analiza factorilor inframorală (natura intereselor și relația lor) care modelează moralitatea individuală, iar pe latură concretă, de măsurarea ariei de distribuție și a direcțiilor posibile și probabile de evoluție a moralității individuale și, prin aceasta, a moralității colective.

3.8. Două cupluri valorice particulare

După cum anunțăm în *Argument*, tema valorilor (V) și relațiilor (RL) morale vor fi tratate în volumul al doilea al acestor *Elemente*. Nici nu mai este cazul, poate, să precizăm că problema valorilor — în constelația căreia binele este valoarea valorilor, valoarea fundamentală — este una dintre cele mai complexe probleme cu care s-a confruntat și se confruntă reflecția etică și axiologică. La urma urmei, una dintre întrebările centrale pe care și le-a pus constant gândirea etică este aceasta: ce este Binele?

În analizele precedente, definind analitic fiecare moment al *faptului moral*, am schițat din diverse unghiuri și corelațiile ce se instituie între ele, la acest nivel de analiză corelațiile fiind indicate, evident, static. Nodul tuturor corelațiilor este însă *valoarea* morală, înțeleasă — abstract deocamdată — ca nucleu sau conținut specific al *relației* morale și, mai departe, ca moment al *acțiunii morale*. Ne-am decis să includem, ca ultim capitol al acestui volum, analiza a două cupluri valorice particulare — „sinceritatea” și „minciuna”, „curajul” și „lașitatea” —, din două motive: pe de o parte, această analiză este o *ilustrare* concretă și particularizată a corelațiilor ce se instituie între momentele „faptului moral”, și din acest punct de vedere, capitolul este unul de sinteză aplicată; pe de altă parte, aceeași analiză are caracter *inductiv*, deschizând tema vastă și complexă a valorilor morale în general și a Binelui. Două precizări sînt aici necesare.

Mai întîi, nu putem avea o vedere de ansamblu asupra tuturor valorilor morale, cîtă vreme nu avem o imagine asupra sistemului normativ în totalitatea lui, dacă este adevărat că valoarea este, pe o secvență a configurației

el, o normă morală obiectivată. Am indicat lacunar la capitolul despre *Norme* tehnica prin care se poate ajunge la explorarea sau explicitarea acestui sistem normativ latent.

În al doilea rând, și în consecință, alegerea celor două cupluri valorice particulare este arbitrară; puteau fi alese oricare alte cupluri. Le-am ales pe cele două — sinceritatea, respectiv curajul — deoarece acestea sînt valori morale universale și de intensă specificitate. Printre altele, cititorul se va putea convinge — ca un posibil Hippias în dialogurile platoniciene — că ceea ce pare evident și simplu la nivelul simțului comun devine complex și problematic de pe poziția reflecției conceptuale, al doilea pas fiind o dezmințire, dar nu și o trădare a primului.

3.8.1. Sinceritatea și minciuna. Sinceritatea și minciuna sînt modalități valorice reale ale binelui și răului. Ele stau într-un raport de corelație dialectică: se presupun și, totodată, se exclud reciproc. Ele sînt modalități ale binelui și răului după relația de inerentă G-P-I. Apoi, ele sînt într-un raport de *implicație reciprocă* și contradictorie deci se presupun și, totodată, se exclud, după modelul relației $+P \sim \sim \sim P$.

3.8.1.1. *Determinațiile categoriilor*. Sinceritatea și minciuna se definesc printr-o serie de determinații, dintre care unele sînt *extrinseci*, iar altele sînt *intrinseci*. Cele două serii de determinații nu pot fi rupte, ci pot fi doar delimitate cu destulă greutate. În acest sens, am putea spune mai degrabă că avem de-a face cu un *singur* tip de determinații, care: văzute dintr-o perspectivă metodologică (aceea a autonomiei moralei) apar ca intrinseci și specifice, iar văzute din a doua perspectivă metodologică (aceea a caracterului determinat și funcțional, contextual deci, al moralei) apar ca extrinseci. Altfel spus, o aceeași determinație *apare* ca — și *este* — atît intrinsecă sau *specifică*, cît și extrinsecă sau *nonspecifică*, această dublă ipostază a aceleiași determinații fiind una dintre cele mai complexe și interesante probleme ale valorilor morale, ca și ale moralei în genere.

Sinceritatea și minciuna sînt, în primul rând, fenomene *informaționale*, ceea ce echivalează cu a spune că ele nu sînt nici energetice și nici substanțiale. Aceasta nu înseamnă, evident, că ele nu pot fi măsurate, respectiv

evaluate, și deci calificate ca atare. Se pune însă aici problema dacă sinceritatea și minciuna transmit o informație *specifică* sau o informație *nespecifică*. Problema se repune aproximativ în aceiași termeni și cu referință la informația *estetică* transmisă de opera de artă. Aici interesează deci, în primul rînd, nu cantitatea de informație, ci *calitatea* sau natura ei. Pentru a determina calitatea acestei informații măsurabile trebuie să trecem la a doua determinație a lor.

Sinceritatea și minciuna apar, în a doilea rînd, numai și exclusiv în sfera *comunicării* umane, ele implicînd deci o informație nu doar stabilă, ci *comunicată*. Ele sînt, așadar, din această perspectivă, nu fenomene de *detectare* sau *fixare* obiectivă pe un suport a informației, nu sînt deci fenomene de informație stocată, ci de comunicare sau *vehiculare* a informației. Ele sînt, deci, fenomene de *informare* și au un caracter *praxiologic*. Dacă plecăm acum de la *natura* subiectului — colectiv sau individual — și de la distincția între *emițător* și *receptor*, fiecare subiect putînd, în același timp sau consecutiv, să ia și rolul de emițător și rolul de receptor, avem patru tipuri de relații în care poate să apară sinceritatea sau minciuna. Și anume: între un subiect colectiv și un alt subiect colectiv; între un subiect colectiv și un subiect individual; între un subiect individual și un subiect colectiv; între un subiect individual și un alt subiect individual. S-ar părea că relațiile (2) și (3) constituie de fapt o singură relație (G-I); distingem totuși două relații aici, în funcție de *inițiativa* subiectului emițător, care poate fi, pe rînd, cel individual sau cel colectiv. Avînd acum în vedere distincția subiect emițător — subiect receptor, putem să mai disociem două tipuri de relații altoite pe cele menționate deja și distincte totuși de ele: relația subiectului individual cu *sine* și relația subiectului colectiv cu *sine*, în aceste două tipuri de relații intervenind posibilitatea *automistificării* sau a *automistificării*. În aceste cazuri, sinceritatea și minciuna, care au, de regulă, o orientare *tranzitivă*, capătă o orientare *reflexivă*, sau o autoorientare, și se corelează cu problema *conștiinței de sine*, fie ea colectivă sau individuală, în aceste situații, subiectul este, concomitent, și emițător și receptor; el, ca emițător, este și propriul

sau receptor, Sinceritatea și minciuna apar deci doar în relațiile umane, la nivelul lor *comunicațional*.

Mai putem face un pas pentru a stabili natura informației transmise de sinceritate și minciună, dacă analizăm informația din punctul de vedere al *validității* ei., deci luând drept criteriu *referentul* ei obiectiv. Ca fapte informaționale, sinceritatea și minciuna sînt fenomene de reflectare și implică deci, pentru a fi verificate, criteriul validității, respectiv calificativele epistemice de *adevărat* și *fals*, respectiv adevăr și eroare. Numai că sinceritatea *nu este* echivalentă cu *adevărul*, iar minciuna *nu este* echivalentă cu *eroarea*. Aceasta înseamnă, în principiu vorbind și la limită, că se poate transmite sincer o informație falsă, neacîevărată, după cum se poate transmite prin minciună o informație adevărată.

Este prezent aici un ghem complex de probleme și implicații inextricabile, ce trebuie desfăcut. Să considerăm mei întîi corelația dintre sinceritate și adevăr. Relația lor cea mai generală este aceasta: sinceritatea presupune adevărul sau conștiința subiectivă (chiar *eronată* fiind ea) a adevărului, dar adevărul nu implică cu necesitate actul sincerității. Să luăm acest ultim enunț pe ambele sale laturi. Subiectul emițător de informație poate fi în posesia adevărului, pe care-l transmite, și atunci afirmăm că este sincer în actul său, dar, după cum am sugerat, el poate fi în posesia unei informații false, pe care el o crede totuși adevărată (este deci de bună-cre-dință) și o transmite cu convingerea că este adevărată, în acest ultim caz, el nu poate fi cotate ca mincinos, ci ca neinformați, sau inclus în eroare. Se poate deci ivi, aici, o contradicție între *adevăr* și *conștiința subiectivă* a adevărului, ceea ce este o particularizare a contradicției pe care, la capitolul despre *Manifestarea -morală*, am numit-o contradicție practico-spirituală: dintre subiectiv și obiectiv, dintre intenție și exteriorizare (faptă).

Așadar, premisa subiectivă a sincerității, indiferent că e vorba de subiectul colectiv sau individual, este *conștiința subiectivă* a adevărului, și nu *adevărul* ca atare. Este evident că menționata contradicție dintre conștiința *subiectivă* a adevărului și *adevăr* poate să apară mult mai frecvent și în forme mult mai grave în cazul subiectului individual decît în cazul subiectului colectiv, ceea ce nu exclude deloc posibilitatea colectivităților de a în-

șela și de a se autoînșela. Să precizăm totodată că această contradicție nu este o regulă, ci o excepție în contextul vieții morale reale, indiferent cit de multe ar putea fi excepțiile. Deci, sinceritatea are ca premisă subiectivă conștiința adevărului, nu adevărul ca atare, deși la baza acestei conștiințe a adevărului stă, în cele mai frecvente cazuri, adevărul ca atare, deci adevărul înțelese ca fenomen de reflectare și deci ca informație *nespecifică* sub raport moral. Observăm deja aici că determinația extrinsecă (adevărul ca atare) și determinația intrinsecă (conștiința subiectivă a adevărului) se presupun și totodată se disting, relevantă pentru distincția lor fiind tocmai posibilitatea apariției unei contradicții între conștiința adevărului și „adevărul” care e *eroare*. Să luăm acum enunțul sintetic schițat mai sus, pe ramura sa complementară: prin minciună se poate transmite o informație adevărată, sau, mai exact, minciuna poate transmite tocmai pentru a se realiza ca minciună, o informație adevărată, dar parțială. Aceste situații sînt relativ puțin frecvente, dar ele sînt relevante pentru distincția pe care vom face-o între adevăr și sinceritate, pe de o parte, între eroare și minciună, pe de altă parte. Prin minciună se poate transmite nu în sens involuntar o informație falsă, în sensul „actelor ratate” despre care vorbește Freud și care sînt definite și de zicala „Gura mincinosului adevăr grăiește”, ci în sensul că transmiterea de informație adevărată este o modalitate de *mascare* sau acoperire a unei alte informații adevărate. Am văzut, spre exemplu, la analiza declinațiilor de la etica spiritului critic cum reliefația „sinceră” a unor aspecte negative de detaliu poate fi o modalitate de mascare a unor lipsuri mai grave, în situații de acest gen, subiectul emițător face însă distincția dintre informația adevărată *transmisă* și informația adevărată *mascată*, pe care o acoperă, iar această acoperire este o varietate limită a minciunii. În strategia mincinosului ar putea intra — și, de fapt, intră — ca regulă tehnică, enunțul: o minciună credibilă, o minciună „adevărată” se construiește pe elemente de adevăr adevărat. Altfel spus, mincinosul are conștiința diferenței dintre adevăr și eroare, dar procedează la o denivelare de planuri, — căci el face *diferența* între adevăr și eroare — și la o *substituție* a celor două planuri; el transmite informația eronată ca fiind adevărată, sau transmite in-

formația adevărată ca fiind eronată, dar, în toate situațiile, are conștiința subiectivă a diferenței dintre adevăr și fals. În acest sens, Platon, prin vocea lui Socrate, a încheiat celebrul dialog *Hippias Minor* cu aparent straniul paradox: „Numai mincinosul cunoaște adevărul”. Din cele spuse pînă aici și mai ales din paradoxul platonician ar rezulta că mincinosul este „privilegiat” și mai „complex”, că el lucrează pe două planuri, că, mințind, el știe, fără excepție, adevărul, pe cînd cel sincer poate fi sincer eronat. Ar apare aici o disimetrie între cei doi parteneri. Disimetria este însă numai aparentă, și aceasta din două motive. Mai întîi: și mincinosul și cel sincer pot avea numai conștiința subiectivă a adevărului, care, de fapt» nu este un adevăr, ci o eroare; ceea ce înseamnă că și mincinosul poate *masca* un adevăr cu conștiința *subiectivă* că este adevăr, cînd de fapt acesta este o eroare (eroare din punct de vedere obiectiv, adică al valorii reflectorii a informației mascate). În al doilea rînd: și oponentul mincinosului are conștiința orientată pe două planuri, în sensul că: el transmite o informație adevărată tocmai *împotriva* mincinosului și a minciunii, deci pentru a preveni sau a înlătura informația falsă a mincinosului. Din acest punct de vedere, Platon își putea încheia dialogul, sau putea scrie un dialog complementar care să se încheie cu propoziția „numai cel sincer cunoaște minciuna și îl cunoaște pe mincinos”. Dar aceasta înseamnă că sinceritatea și minciuna, ca acte informaționale, sînt *orientate* reciproc concurențial; sinceritatea transmite adevărul împotriva erorii, iar minciuna transmite eroarea împotriva adevărului. Ele sînt nu numai complementare, ci și concurențiale, angajate într-o contradicție *activă* și orientată; reciproc orientată, una împotriva alteia.

Totuși, după cum am spus, sinceritatea (sub raport informațional) nu este echivalentă cu adevărul, iar minciuna (tot sub raport informațional) nu este echivalentă cu eroarea, chiar dacă sinceritatea presupune, în principiu, adevărul, iar minciuna presupune, în principiu, eroarea. Această nonechivalență între sinceritate și adevăr, pe de o parte, între minciună și eroare, pe de altă parte, se explică prin două motive esențiale. Primul motiv rezidă în caracterul *intențional* al sincerității și al minciunii. În acest sens, o teorie științifică este adevărată, dar nu putem spune că implică sinceritatea; este

pur și simplu adevărată, dacă este confirmată de instanțele de control și validare a adevărului; după cum o teorie științifică este eronată, dacă este infirmată de aceleași instanțe, dar nu putem spune că este mincinoasă, în acest sens, nici religia nu este o minciună („... o frază de dînșii inventată”), ci o eroare neintenționată.

Înainte de a face un pas mai departe, să sintetizăm: sinceritatea are la bază adevărul care descrie o stare obiectivă de fapt — deci are un *referent* care este o situație obiectivă — și se prezintă drept conștiință a adevărului, orientată împotriva erorii din minciună; invers, minciuna are la bază eroarea și se prezintă drept conștiință a erorii, orientată împotriva adevărului din sinceritate. Dar, în principiu și de regulă, cel sincer cunoaște eroarea, tot așa cum cel mincinos cunoaște adevărul, opoziția dintre ei constînd în caracterul *intențional* al vehiculării informației adevărate sau false. Am spus că această orientare este reciproc intențională și concurențială. Dar, de regulă — deci cu unele excepții care confirmă indirect regula, fiind de fapt moduri *specifice* ale regulii —, cel sincer cunoaște eroarea, tot așa cum cel mincinos cunoaște adevărul, astfel că nu există sinceritate de dragul sincerității, deci de dragul adevărului și împotriva erorii din minciună, după cum nu există nici minciună de dragul minciunii, deci de dragul erorii sau împotriva adevărului implicat în sinceritate.

În caracterul lor *intențional* și reciproc orientat *con-flictual* trebuie să căutăm un *mobil* mai adînc. Mobilul mai adînc al acestor acte cu conținut informațional este unul *noninformațional*; la baza lor stau *interesele* și lupta de *interese*, deci *conflictul intereselor*. Ce fel de interese? Nu conținutul particular sau „substanțial” al intereselor este vizat în sinceritate și minciună, conținut care poate fi biologic, psihologic, material, politic,... etc. Desigur că orice interes particular are un astfel de conținut și, „*nolens-volens*”, sinceritatea și minciuna îl vizează. Dar nu îl vizează în mod expres, drept conținut *concret* particularizat. Sinceritatea și minciuna vizează *caracterul legitim* sau *nelegitim*, valid sau nevalid, justificat sau nejustificat, al intereselor. Ele vizează deci nu conținutul particular, ci semnificația *valorică* proprie acelor interese. Sinceritatea vizează funcțional promovarea și apărarea unui interes *legitim* sau (în situații-

limită) numai crezut ca atare, sau consacrat ca atare, după cum minciuna vizează funcțional un interes *nelegitim* sau (în situații-limită) numai crezut sau consacrat ca atare. Facem deocamdată abstracție de întrebarea: în ce constă caracterul *legitim* sau *nelegitim* al intereselor, caractere pe care le luăm deocamdată ca atare, potrivit înțelesului lor curent, spontan.

În analiza desfășurată pînă acum am parcurs deja un ghem de contradicții dialectice: sinceritatea și minciuna sînt fenomene informaționale, dar calitatea lor nu rezidă în cantitatea de informație vehiculată, și nici chiar în calitatea informației înțeleasă riguros epistemic; ele implică adevărul și eroarea, dar nu se reduc la adevăr și eroare; ele sînt reciproc intenționale și concurențiale, dar aceste caractere nu sînt relevante pentru natura lor, căci această reciprocă relevanță semantică ne introduce sau ne lasă într-un cerc vicios, dacă definim sinceritatea prin opoziția ei față de minciună și minciuna prin opoziție față de sinceritate; ele vizează interesele și conflictele de interese, dar vizează nu conținutul intereselor, ci valoarea, natura lor valorică. Sinceritatea și minciuna au deci legătură cu *valoarea de adevăr*, dar nu se reduc la ea și au legătură cu *valoarea intereselor* care — dincolo de dificultatea amînată de noi, a definirii și delimitării lor — nu este identică totuși cu sinceritatea și minciuna, pentru că sînt *alte* valori. De aici rezultă cu claritate numai că: sinceritatea și minciuna (ca valori morale) nu sînt substanțe și nu sînt substanțiale, ci sînt *relaționale*, sînt deci relații și nu entități; ele sînt funcționale și nu substanțiale. Precizarea, mai tîrzie, a funcțiilor lor imediate și îndepărtate va hotărî răspunsul la întrebarea: în ce constă specificul lor moral și dacă putem vorbi despre o informație *specific morală*, bazată sau altoită pe informația epistemică extramorală și totuși distinctă de ea? Vom reveni la această problemă complexă și delicată abia în volumul al doilea.

3.8.1.2. *Delimitări contextuale.* Pe parcursul analizei de mai sus am deschis deja o serie de probleme delicate, referitoare la sinceritate și minciună, probleme ce se pretează controversei și interpretării, deci unei dispute euristice sau coloeviale. Dintre aceste probleme, pe care le putem numi *euristice*, deci controversabile, selectăm numai cîteva, mai interesante și mai reprezentative —

indirect — pentru înțelegerea celor două valori morale; una valoare, alta antivaloare.

„M i n c i u n a vital ă”. Repunem mai întâi în discuție problema așa-numitei „minciuni vitale”. Ea este legată de problema mai generală a compromisului admisibil, pe care am analizat-o în capitolul despre *Principiile morale*. În esență, problema se reduce la întrebarea: pentru apărarea sau promovarea unui interes legitim, valid, poate fi folosită ca instrument minciuna, sau — întrebare repusă în prelungirea primei, ori prin răsturnarea ei — minciuna folosită pentru apărarea unui interes valid *este minciună* sau *nu*? Să recurgem la câteva exemple concrete. În deontologia medicală se pune întrebarea — controversată — dacă bolnavilor incurabili trebuie sau nu trebuie să li se dezvăluie natura și consecințele bolii lor. Și o teză și alta pot invoca argumente pertinente, în analiza cărora nu este cazul să intrăm aici. Luând teza potrivit căreia nu este recomandabil ca bolnavilor să li se dezvăluie natura și consecințele bolii lor, se pune întrebarea dacă aceasta echivalează cu o ■*minciună*? Dacă luăm faptul în sine — ca falsă informație — el este, desigur, o minciună. Dacă îl considerăm însă nu în sine, ci prin funcționalitatea lui — menajarea bolnavului, menținerea echilibrului său psihic și moral pe perioada ce-l mai desparte de moarte, ... etc. ■ — același fapt nu mai poate fi cotelat univoc sau exclusiv ca minciună. Iar dacă se trece la teza contrară — este bine ca lor să li se dezvăluie natura și consecințele bolii —, în favoarea ei se aduce ca argument nu atât (sau nu în primul rând) obligația morală a sincerității, ci tot considerente extrinseci sincerității: omul are dreptul să știe că moare; el își folosește astfel timpul de viață care i-a mai rămas în mod util — pregătirea sufletească în fața morții, testamentul material sau spiritual, prevenirea psihozei ce poate să apară în rîndurile bolnavilor care nu sînt bolnavi incurabili, dar pot să-și imagineze că sînt astfel, întrucât ei *știu că nu știu* de ce boală suferă efectiv ... etc. Un alt exemplu, menționat. În perioada pregătirii debarcării Alianților în Normandia, serviciul secret englez i-a adoptat și pe unii dintre membrii rezistenței franceze cu *informații false* privind locul și momentul debarcării. Au fost dopați acei membri care potrivit condițiilor deosebite în care activau, erau cei mai expuși să fie desco-

periți de serviciile secrete naziste. În acest caz s-a raționat astfel: unii dintre acești militanți vor fi prinși de Gestapo și vor fi supuși torturilor (or, toată lumea știa ce înseamnă să cazi pe mâna Gestapoului); dintre aceștia, unii vor rezista, chiar cu prețul vieții lor, și nu vor dezvălui informația; alții însă nu vor putea rezista, și o vor dezvălui; numai că, ei vor aduce Gestapoului o informație *falsă*, contribuind astfel, fără să o știe, la succesul acțiunii proiectate de Aliți. Aspectul moral tragic sau absurd al acestei situații constă în faptul că aici, cei mai slabi — care nu rezistă torturii și „trădează” — sînt cei care aduc un serviciu real. Acest procedeu al dopării cu informații false poate fi în sine, desigur, considerat ca „minciună”, dar el se argumentează astfel: indiferent de caracterul informației pe care au primit-o (ca adevărată), membrii rezistenței tot ar fi fost prinși și tot ar fi fost supuși torturilor; pe această cale ei au adus — chiar fără să vrea și fără să știe — un serviciu util unei cauze nobile. Exemplele pot fi, desigur, înmulțite. În teză generală, putem însă conchide că: astfel de situații — care constituie hrana eticienilor și euriștilor amatori de situații „tari”, problematice — sînt de fapt situații-limită, de natură dramatică, tragică sau absurdă. Ele pot fi totuși controversate și soluționate din perspectiva teoriei compromisului. Dacă scopul atins este valid și dacă nu există alte mijloace pentru a-l atinge, atunci manipularea informației false nu este „minciună” *stricto sensu*, ci se convertește într-o altă valoare, cu caracter funcțional sau instrumental. Dacă totuși problema nu poate fi soluționată deontic, trebuie să acceptăm faptul real al contradicțiilor ce apar în sfera moralei — analizate de noi la capitolul despre *Manifestarea morală* —, trebuie să acceptăm, deci să recunoaștem ca atare faptul real al prezenței în viața umană a tragicului și absurdului. Și atunci, interesul se deplasează de la soluționarea teoretică a unei situații reale insolubile, la măsurile practice pentru prevenirea, limitarea, înlăturarea acestor tipuri de situații. Moralitatea rezidă aici nu în interpretarea univocă a unei situații care, prin natura ei, nu poate fi interpretată univoc, ci în modificarea practică a acestor situații, care, sub raport real, sînt tragice sau absurde, iar sub raport teoretic sînt problematice, echivoce, indiscernabile univoc. Atît cît este concret și omenește po-

sibiî. în teză generală: în situații *limită* — descrise în teoria compromisului admisibil — sau de excepție, valoarea nu se anulează ca *valoare*, ci rămîne valoare realizată în situații-limită; sau, ea se convertește în altă valoare, învecinată. Aceasta înseamnă că excepția nu confirmă regula oarecum *exterior* și prin *contrast*, ci că excepția este *regula* într-o *situație* de excepție. Desigur, tipul conflictual — care poate fi și un etician — își va face o îndeletnicire plăcută și prelungită din întrebarea dacă în astfel de situații valoarea *este* sau *nu este* valoare.

Sinceritatea și interesul nonvalid. în analiza problemei compromisului admisibil am indicat patru tipuri de relații ce se pot institui între mijloace și scop, din punctul de vedere al validității sau nonvalidității lor. Dacă „minciuna vitală” ar intra la relația „mijloc indezirabil” — „scop dezirabil”, situația pe care o descriem aici intră sub semnul relației opuse: „mijloc dezirabil” — „scop indezirabil”. Aceasta a doua situație descrie un fenomen tipic de *înstrăinare* morală. Evident, forma cea mai gravă și totodată clasică de înstrăinare morală o configurează tocmai *antivaloriile* morale, această înstrăinare fiind una intrinsecă, specifică. Înstrăinarea rezidă în acest caz în faptul că o *valoare* morală are o funcționalitate contextuală *antivalorică*. Iată cîteva exemple semnificative, tipice, care se vor repeta și cu referință la alte valori morale.

Sinceritatea poate fi prezentă, spre exempki, în viața grupurilor *infraționale*. Acțiunile acestor grupuri sînt antisociale, indezirabile, dar, pentru ca ele să se poată menține, să-și mențină coeziunea, sinceritatea trebuie să fie prezentă în viața lor, chiar dacă — dată fiind compoziția grupului antisocial — ea este limitată de interesele individuale ale membrilor grupului. Interesul trebuie să fie antivaloric și deci grupul să fie infrațional în sens larg, deși precis, pentru că altfel, dacă grupul este „indezirabil” din punctul de vedere al „societății”, dar interesele sale sînt *valorice*, atunci sîntem în prezența organizațiilor *revoluționare*, care vor să modifice o societate nedreaptă, iar sinceritatea — ca și alte valori morale și extramurale prezente în grup — nu comportă nici un fel de înstrăinare; dimpotrivă, ele vizează înlăturarea unei înstrăinări sociale mai mari și mai adînci.

O a doua situație pe care am indicat-o când am tratat despre *principiile morale* este tocmai prezența valorilor morale, în acest caz a sincerității, în viața claselor exploatare; chiar concurată de alți factori, sinceritatea este aici necesară, ca o condiție a coerenței grupului. Cerințele morale ale vieții familiei burgheze sînt respectate, dar am văzut deja că, aici, respectul normelor morale are o bază extramorală și o finalitate extramorală, care sînt în contradicție tocmai cu morala.

O ultimă situație tipică de înstrăinare a sincerității o reprezintă așa-numita „morală religioasă”. Norma „Nu minți!” este înscrisă în *Decalogul* iudeo-creștin și este considerată deci, nediferențiat, ca o normă religioasă. Dar, de fapt, ea nu este normă religioasă, ci o *normă morală*. Este o normă morală înstrăinată într-un context religios, comportînd efectele înstrăinării religioase ca înstrăinare specifică. Dar asupra acestei probleme am insistat când am tratat despre problema confesionalului religios.

Sinceritatea și nonsinceritatea tăcerii. O altă situație relativ frecventă în viața morală este descrisă de enunțul kantian „A tăcea nu înseamnă a minți”. Să precizăm mai întîi că, pe de o parte, acest enunț este consonant cu doctrina etică a intenției — se subînțelege că *intenționez* să spun adevărul, dar, din diverse motive, *nu pot* să o fac —, pe de altă parte însă, el este concurent cu cerințele *imperativului categoric*, întrucît, kantian raționînd, dacă toată lumea ar face la fel — ar lua norma *acestei* atitudini ca normă *universală* —, adevărul n-ar mai ieși la suprafață. Referitor la enunțul propriu-zis, putem spune următoarele:

În primul rînd, enunțul descrie tacit o condiție sau o situație de constrîngere: tac pentru că nu pot, este periculos să spun adevărul, încît această tăcere este obligată exterior și/sau autoobligată. Dar, pe de altă parte, tăcerea poate deveni prin ea însăși, în anumite contexte și fiind semnificativ folosită, *elocventă* tocmai pentru adevărul pe care-l tace. Tăcerea semnificativă poate fi și un fel de *mărturisire* și un fel de *protest*, încît ea este echivalentul moral al *alegoriei* artistice. În situații speciale sau critice, ea poate fi deci justificată. Acum, pe de altă parte, a tăcea nu înseamnă, desigur, a minți, dar nici nu înseamnă a fi sincer. Dacă situația o cere imperios, dacă

în joc este pusă, prin tăcere sau netăcere, a valoare majoră, atunci tăcerea poate deveni culpabilă și echivalează cu minciuna, ci se *convertește* într-o altă *antivaloare* morală: lipsa curajului, *lașitatea*.

Pot intra aici și alte situații cu semnificație socială mai largă și mai relevantă. În situații sociale critice (război, catastrofe naturale, accidente de proporții) funcționează un sistem de *manipulare* a informației și deci de „manipulare” a conștiinței maselor. Dacă acest sistem de „manipulare” — bazat nu pe comunicarea unei informații false, deci pe inducerea în eroare, pe nedez-văluirea unei informații, pe păstrarea ei secretă — vizează o valoare și un interes colectiv legitim, ea nu mai poate fi cotate ca indezirabilă moral, ci ca dezira-bilă. Să menționăm aici că există și servicii sociale specializate — prin norme tehnico-profesionale — în obținerea și folosirea informației *secrete*. Aici intră în joc alte reguli cu caracter tehnic-profesional, dar ele sînt în sine neutre sub raport moral și devin compatibile sau incompatibile cu cerințele normelor morale în funcție de: *căile* prin care este obținută informația secretă și *scopul* în care ea este folosită. De altfel, păstrarea secretului profesional și de stat — în condițiile concrete ale luptei dintre spionaj și contraspionaj, pe diverse planuri — este o obligație morală înscrisă în *Codul moral* al societății noastre. Desigur „conștiința virtuoasă” ar putea fi contrariată de aceste justificări ale „minciunii”, pe care le-am putea cota drept „iezuite”, pentru că ea consideră aceste acte numai sub raport informațional. Dar viața cotidiană concretă, prin cele mai numeroase și mai variate manifestări ale ei, o contrazice și, de fapt, se contrazice ea însăși, practic. Spre exemplu: în raporturile in-terindividuale facem, pe plan subiectiv, cu referință la semenii noștri, o serie întreagă de aprecieri negative: cineva este urît, altcineva este prostuț, o femeie este îmbrăcată neelegant, . . . etc. Ce s-ar întîmpla dacă fiecare om ar da glas exterior tuturor acestor constatări? Dacă nu o facem, înseamnă că *tăcerea* nu este minciună, ci ea echivalează de fapt și are la bază alte valori morale: delicatețea, tactul, politețea, ... etc, în general, valorile concrete ce țin de comportarea civilizată în relațiile in-terindividuale. Cu referire la această problemă particulară este relevant un aforism pronunțat de Ibrăileanu:

„Prost crescut nu este cel ce varsă cafeaua pe masă — acesta este un accident care i se poate întâmpla oricui —, ci prost crescut este cel ce face observația că a fost vărsată cafeaua”.

F a b u l a Ț i a . Ne mai putem referi în acest subcapitol de analize contextuale la o altă situație specială — *fabulația*. Există - oameni — și se spune că există — care nu pot trăi fără să mintă. Ei nu evocă niciodată faptele lor și ale altora așa cum s-au petrecut ele, ci le corectează, când în mai bine, când în mai rău; sînt mincinoși de profesie. În astfel de cazuri putem să avem de-a face cu minciuna — calomnia, birfa, autominciuna sau com-plezanța de sine —, dacă prin această „corecție” a informației se urmărește un interes nelegitim, discutabil. Altfel nu este vorba de minciună, ci de „fabulație”, chiar dacă uneori aceste modalități pot fi distinse cu dificultate. Este vorba deci de un început de creație artistică de tip spontan, folcloric. Plecînd tocmai de la r*oniden-titatea dintre obiectul reflectat (Ideea) și expresia reflectantă (arta), Platon a tras concluzia că arta este o eroare, deci o „minciună”, și a supus-o unei severe și nedrepte judecăți. Dar și în cazul fabulației și în cazul minciunii poate apare acest efect: repetarea lor frecventă îl poate duce pe subiectul individual — și cînd e vorba de alții și cînd e vorba de el însuși — la situația de omogenizare a planurilor (real și evocat), încît să nu mai poată face el însuși distincția dintre adevăr și eroare. Dispare sau se dizolvă „funcția realistă” (Freud) a eului, iar dacă în artă această „disparație” este de fapt o suspendare provizorie, în celelalte cazuri instalarea acestei confuzii de planuri stă în vecinătatea patologicului (de-reism). Deci fabulația este mai degrabă o „sinceritate” continuă cu orientare și valențe expresive și trebuie distinsă de minciuna „continuă”, care stă în vecinătatea patologicului.

Două concluzii sînt necesare la sfîrșitul acestor considerații. Prima: în situațiile de excepție sau excepționale pe care le-am descris, trebuie să avem în vedere atît. *scopul* extramoral urmărit — potrivit teoriei canonice a compromisului admisibil —, cît și, în prelungire, posibilitatea apariției unei relații *concurențiale* între sinceritate și alte valori morale, sau posibilitatea *conversiunii* sincerității în alte valori extramorale. În al doilea rînd,,

în funcție de aceste reguli canonice și de datele concrete ale situației, un fapt se poate încadra — dacă ținem cu orice preț să îl încadrăm — în următoarele clase posibile: este sinceritate; este minciună; este și sinceritate și minciună (vezi contradicțiile manifestării); nu este nici sinceritate, nici minciună (tăcerea, spre exemplu). Sinceritatea are și în morală un statut asemănător cu cel pe care îl are în artă. Este, desigur, o valoare specifică și reală dar care nu este pur intrinsecă, ci funcțională în raport cu o valoare extrinsecă, deci în raport cu un interes legitim, valid. În acest sens, Lucian Blaga spunea — iar gândul său estetic poate fi tradus fără rezerve în limbaj etic — că, dacă în artă sinceritatea ar fi totul, atunci răgetul cerbilor în perioada de împerechere ar fi cele mai autentice poeme lirice. Sinceritatea are deci semnificație funcțional-valorică în raport cu o valoare extrinsecă, dar are și o semnificație valorică proprie, a •doua semnificație fiind hotărâtă de prima și de orientarea sincerității împotriva minciunii. Dacă ea nu respectă aceste condiții de principiu, dar nu este totuși minciună, atunci ea este pseudosinceritate, ce poate îmbrăca diverse modalități, în funcție de diversele ei motivații și finalități. Asupra unor forme ale pseudosincerității am atras atenția deja. Ea poate fi numită nu valoare și nu antivaloare, ci *pseudovaloare* morală.

Se mai pune aici problema: cum cotăm *restul* comunicării umane, care nu cade direct și evident sub incidența sincerității și minciunii? Posibilitățile sînt mai multe, dar în principiu pot interveni aici alternativele: comunicare adevărată, exactă (dar nonsinceră și nonmincionasă), comunicare falsă (în necunoștință de cauză asupra erorii comunicate), comunicare și „adevărată” și „falsă” (deci expresivă, ca în cazul artei). Sinceritatea și minciuna sînt nu numai 'opuse, ci și corelative: dacă dispăre minciuna, dispăre și sinceritatea, iar în acest caz ipotetic, comunicarea umană intră în ordinea superioară a unei transparențe firești, de la sine înțeleasă, ideal îndepărtat al moralității umane.

3.8.1.3. *Implicate afectiv-emoționale.* Dacă norma, cu cele două forme de expresie ale ei, „Fii sincer!” — „Nu minți!”, este decodificată corect și interiorizată autentic, se cristalizează la nivelul conștiinței o *convingere* morală

și un *simț moral* al sincerității, care este *ăe* fapt o ipostază sau o funcție a *simțului moral generic*.

În calitate de convingere, sinceritatea implică și un complex afectiv-emoțional. În absența — deocamdată — a unui tablou complet al reacțiilor afectiv-emoționale cu semnificație morală, ar fi prematură — rămîne oricum empirică și arbitrară — analiza corelatelor afectiv-emoționale ale sincerității și minciunii. Să precizăm numai că, în cazurile în care valoarea sincerității este realizată autentic, ea este însoțită subiectiv de un *patos* al sincerității, care implică *adeziunea afectivă* la adevăr și la interesul valoric pe care adevărul îl slujește, și o reacție de *repulsie* și revoltă față de minciună și mincinos. Patosul sincerității apare și ca neputință de a minți, ca refuz categoric de a minți, minciuna echivalînd cu o autodescalificarea morală. Patosul subiectiv trebuie însă corelat cu valoarea propriu-zisă, altfel el devine subiectivist și se convertește în tendință de a epata prin dezvăluirea a tot ceea ce subiectul știe, în fața oricui, oriunde și fără alt rost decît acela de a epata. Bătrînul Aris-totel avea, și aici, dreptate: trebuie găsită împrejurarea concretă a afirmării valorii morale — momentul, locuit audiența —, deci împrejurarea în care afirmarea ei este eficace și deci ea se afirmă și se confirmă ca *valoare*, nu doar ca *intenție* valorică. Altfel, sinceritatea este trîncăneală fără rost, sau cu rosturi pseudomorale.

Istoria — care „creează” tipic — a scos la iveală trei personalități reale care, prin raportul lor față de cele două valori, au devenit *personaje simbolice*, reprezentative pentru trei mentalități umane posibile.

Mai întîi, Giordano Bruno, care a preferat să moară pe rug decît să abjure, să mintă; aici, patosul sincerității atinge limita sublimului și tragicului. Esența spiritualității lui Giordano Bruno se confundă cu adevărurile lui; a renunța la aceste adevăruri era echivalent cu a renunța la șinele său; deci, a se sinucide spiritual; el a preferat^ curajos și demn, moartea fizică, la fel ca și bătrînul So-crate.

Al doilea este Galileo Galilei, care a abjurat în fața Inchiziției, dar, la ieșire, pe scări, ar fi spus: „Și totuși se mișcă”. Atitudinea bătrînului savant este, desigur, controversabilă, iar Bertolt Brecht îi face savantului un proces moral retroactiv; prin abjurarea sa, el a paralizat

pentru cîtva timp cercetarea științifică, datorită derutei pe care a creat-o în rîndurile savanților vremii și pentru că, pe această cale, a întărit poziția și autoritatea Inchiziției și a religiei.

Al treilea este raționalistul Descartes, părintele modern al „îndoielii metodice”. Cînd Inchiziția i-a pus pe rug exemplarele unui tratat socotit eretic, el s-a simțit obligat să ia de acasă ultimul său exemplar și să-l arunce pe rug, ca să nu mai rămînă nici un fel de... îndoială. Atitudinea lui nu poate fi considerată controversabilă.

3.8.1.4. *Funcțiile sincerității și ale minciunii.* Funcțiile sincerității și ale minciunii derivă din esența lor, aceste funcții fiind tocmai esența lor actualizată, activă, în cadrul contextual al relațiilor care generează și întrețin sinceritatea și minciuna. Dacă sinceritatea și minciuna sînt opuse, este suficientă precizarea funcțiilor sincerității; funcțiile minciunii se deduc simplu, prin inversarea sau răsturnarea primelor. Sinceritatea are următoarele funcții corelate:

În primul rînd, funcția *cognitivă*. Dar nu în sensul obținerii de cunoștințe noi, sau de informație nouă, ci în sensul *comunicării* unei informații noi, existente, dar necunoscută de toată lumea, sau mascată. Desigur, ca valoare morală, sinceritatea, patosul sincerității, poate constitui mobilul sau motivația căutării sau (și) descoperirii unei informații noi, dar obținerea propriu-zisă a unei informații noi nu ține • de esența acestei valori, ci este deja o problemă extramorală, cognitivă, în sens particular, strict epistemic. Deși intim corelate, distingem totuși precis între valoarea teoretică a *obținerii* informației și a *informației* ca atare, pe de o parte, și valoarea morală a *comunicării corecte*, adecvate, a informației.

În al doilea rînd, funcția *valorică intrinsecă* ce rezultă tot din opoziția dintre sinceritate și minciună. Deși se corelează cu valori cognitive, sinceritatea și minciuna au la bază mecanisme psihologice cu relevanță morală. Minciuna are la bază o distincție de planuri și o întorlocare a lor; ea se bazează, psihologic vorbind, pe *simulare* și *disimulare*, iar aceste mecanisme care funcționează complementar, sînt echivalente cu *nonautenticitatea*; minciuna este o expresie a nonautenticității și, la rîndul ei, o întreține. Încît, din acest punct de vedere, funcția sincerității este demistificarea, demascarea *simulării* și *disi-*

mulării, a inautenticității și, deci, promovarea *autenticității*. În planul vieții morale individuale, aceasta echivalează cu *autointegrarea* caracterială a subiectului.

Din primele două funcții rezultă firesc a treia funcție, cu semnificație *socială* și relativă la relațiile umane ca relații comunicative, sau văzute pe latura lor co-municațională. Funcția sincerității rezidă în obținerea și promovarea a ceea ce Marx numește *transparența relațiilor umane*, transparență care are o dimensiune cognitivă și una afectiv-emoțională. Minciuna generează și întreține *nontransparența* relațiilor umane în general, ea fiind echivalentă cu vâlurile de *eroare* și *ipocrizie* ce obscurizează aceste relații, întreținând tensiunea lor conflictuală.

În al patrulea rând, sinceritatea are o funcție valorică *extrinsecă*, în măsura în care, funcțională fiind, ea promovează și apără un *interes valid*, valoric. În acest sens, sinceritatea este menită să *optimizeze* raportul dintre interesele individuale și interesele colective, sau dintre interesele diverselor colectivități, pe câtă vreme minciuna apără și întreține *conflictul* de interese, promc vînd și apărînd interesele nelegitime ale individului sau ale unei colectivități. Atunci cînd *sinceritatea* este menită să întrețină și să apere interese extramurale *nelegitime* (ale grupurilor antisociale, fiind promovată în interiorul acestor grupuri), sîntem în prezența unui fenomen ele *înstrăinare* morală, de înstrăinare a sincerității ca valoare; deoarece ea, în sine (cu toți parametrii ei, minus cel al valorii interesului apărat), este o valoare, pe cînd funcțional (în raport cu interesul sincer apărat, dar nevalid) este o antivaloare. Încît, judecată prin ambele ei momente (intrinsec, extrinsec), ea este o *pseudovaloare*.

De aici rezultă funcția socială cea mai generală a sincerității (ca moment al universului valoric moral): apărarea *coeziunii* grupurilor sociale și a colectivităților: a intereselor lor *de grup* și a coeziunii lor sociale, deci a conservării lor ca grupuri sociale.

Două precizări finale sînt aici necesare. Prima: am plecat de la sinceritate și minciună, subînțelese ca valori morale interindividuale — și totodată abstract extraindividuale —, și am ajuns la categoria grupurilor sociale, a colectivităților umane înțelese în sens larg (oricare).

Aceasta este prezentarea *exoterică* a temei, care începe, didactic, cu supoziția relației interindividuale și ajunge tot didactic, la categoria grupului social. În planul „esoteric” al vieții reale, procesul se petrece de fapt, în esență și potrivit sensului său fundamental, într-o ordine inversă: grupurile sociale cu interesele și relațiile lor generează morala și valorile ei (deci, și sinceritatea), ca modalitate specifică de autoapărare și autoreglare. Sensul prezentării noastre exoterice merge, deși teoretic, pe linia *reală*, dar secundă (nu secundară), a relativei autonomii a acestor valori și a funcției lor active în raport cu baza lor generativă. Prima linie reală de determinare a moralei corespunde propoziției lui Marx: „împrejurările îi creează pe oameni”, iar a doua corespunde propoziției complementare: „oamenii creează împrejurările”; ei își fac istoria în mod conștient. Acest mod de prezentare a fost folosit și pînă acum și va fi folosit în analiza tuturor valorilor morale particulare.

A doua precizare: am văzut că sinceritatea, departe de a fi o entitate, se constituie într-un ghem sau ca un ghem de relații: este un fenomen informațional-reflectiv; este un act comunicațional; are implicate afectiv-emoționale și mecanisme psihologice; este corelată funcțional cu un interes valoric extramoral. Această corelație lasă însă mai departe deschisă, parțial, întrebarea: în ce rezidă totuși *specificul calitativ* al sincerității ca valoare *morală*; în ce constă *moralitatea* ei ireductibilă totuși la toți parametrii cu care se corelează? Aceeași întrebare se repune și pentru funcțiile ei, chiar dacă noi am putut face distincția relativ pertinentă între funcțiile specifice sau intrinseci și funcțiile ei (corelate cu primele) nonspecifice sau extrinseci. Această problemă complexă și delicată pe care am enunțat-o de la început, se va repune și pentru al doilea cuplu valoric complementar, la care trecem.

3.8.2. Curajul și lașitatea. Deși corelate cu o serie complexă de parametri reali, subiectivi și obiectivi, deși instituite în punctul de convergență a planurilor conștiinței (cognitiv, afectiv-emoțional, volitiv sau motivațional), curajul și lașitatea sînt asociate în gîndirea tradițională în special cu actul *voinței*. Sînt deci acte preponderent voliționale, văzute sub raport psihologic. Deci, -ele sînt

legate mai direct de *acțiunea* umană — de manifestare —, decît sinceritatea și minciuna. Dacă sinceritatea și minciuna vizează planul *comunicațional* al relațiilor umane, curajul și lașitatea vizează și se instituie în planul *acționai* al aceleiași relații; în măsura în care, evident, relațiile umane sînt posibile doar prin manifestări, se concretizează în și prin manifestări. De aceea, și pentru a înțelege cele două valori, trebuie să distingem natura *obiectului* și *obiectivului* (scopului) vizat, apoi natura *subiectului* angajat și natura *angajării* lui în raport cu obiectul. Aceasta este relația cea mai simplă, abstractă, de la care plecăm (de fapt, relația S—M, din modelul nostru), dar, după cum vom vedea, nu putem defini curajul și lașitatea decît ca *relație* a celor două momente (S—M) cu referință implicită sau expresă la relația N—A.

3.8.2.1. *Obiectul și obiectivul*. Curajul este legat — în cadrul strategiei acționale ■— de învingerea unui *obstacol*, de rezolvarea practică și (sau) teoretică a unei *probleme* sau a unei *situații*, a unei dificultăți. El este asociat deci cu o *sarcină*. Dar, nu orice obstacol (luăm termenul acesta în sensul său cel mai general cu putință) necesită sau implică actul curajului. Pentru ca obstacolul să reclame curajul, el trebuie să fie de o anumită natură, să se definească printr-o serie de proprietăți. Iată numai cîteva dintre ele, cele mai importante:

Natura obstacolului. În primul rînd, obstacolul presupune un grad ridicat de *periculozitate* pentru viața colectivă, sau pentru viața individuală. Aceasta înseamnă că el periclitează sau o *valoare* umană — constituită, ori în curs de constituire —, sau periclitează pur și simplu *viața umană* colectivă sau individuală. Aceasta înseamnă că obstacolul este virtual sau manifest, o *anti-valoare*. Dar nu o antivaloare neapărat morală sau extra-morală, ci orice antivaloare, indiferent de conținutul ei *particular*.

În al doilea rînd, obstacolul este *inedit* — chiar dacă el este repetabil și repetat, cunoscut și recunoscut — în sensul precis că strategiile acționale ale subiectului, deși verificate, nu conduc în mod sigur, precis, la înlăturarea obstacolului. Obstacolul prezintă deci o *zonă incertă*, problematică. Dacă subiectul știe că, aplicînd o anumită strategie acțională, va înlătura *precis* obsta-

colul, curajul moral nu este reclamat în acțiune: sînt suficiente hotărîrea, tenacitatea, toate avînd la bază convingerea, certitudinea că obstacolul, indiferent de eforturile depuse, va fi învins.

Aceasta înseamnă, în al treilea rînd, că zona de inedit a obstacolului se asociază în plan subiectiv cu un sentiment de *incertitudine* privind soluționarea sarcinii. Altfel spus, curajul implică *riscul* soluționării obstacolului. Iar acest risc se definește, simplu, astfel: este posibil ca obstacolul să fie eliminat, după cum este la fel de posibil ca el să *nu fie* eliminat, deși el *trebuie* să fie eliminat.

Ceea ce înseamnă, în al patrulea și ultimul rînd — iar cu aceasta sîntem deja în fața caracterizării subiectului — că *acțiunea* de înlăturare a obstacolului se poate însoți nu numai cu eșecul obiectivului ei (a scopului ei), ci și cu eșecul subiectului: el *știe* că își riscă, și își *riscă* într-adevăr situația și, la limită, viața. În forma ei cea mai simplă, ecuația curajului moral se definește astfel: obstacolul este *periculos* și *inedit*, învingerea lui este *problematică* — îl implică pe *poate* cu ambele alternative — iar subiectul *știe* că riscă, și *riscă*. Altfel, nu poate fi vorba de curaj.

Găsim aici prilejul să amendăm o opinie a lui Mihai Ralea, opinie de altfel subtilă, dar discutabilă în generalitatea ei. Ralea afirmă că cel curajos este curajos din ignoranță, deci pentru că *nu știe* în ce se angajează, nu evaluează lucid pericolul și riscul. Se poate, desigur, în-tîmpla și așa. Dar dacă subiectul s-a angajat prin ignoranță, el descoperă pe parcurs pericolul și riscul. Abia în acel moment, pentru el se pune clar problema curajului: merge mai departe curajos, stă pe loc resemnat, sau se retrage în chip laș. Pe această cale însă, Ralea atrage indirect atenția asupra naturii obstacolului, natură care ne interesează aici: obstacolul conține și o zonă de *imprevizibil*, zonă pe care am sugerat-o, de altfel, la capitolul despre *Manifestarea morală*.

Tipologia obstacolelor. Menționam mai sus că în definirea curajului și lașității nu are importanță natura *particulară* sau conținutul particular-concret al obstacolului, și în acest sens am definit caracterele particulare ale obstacolului ca obstacol generic ce reclamă curajul. Totuși, o dublă tipologie a obstacolelor este posibilă

și necesară, deoarece, prin ele, se indică legătura, corelația intimă dintre valorile morale și cele extramorale.

Putem distinge, dintr-un prim punct de vedere, între două tipuri de obstacole: obstacolele *instituite* sau *constituite*, dar neconștientizate de către toți subiecții ca obstacole, și obstacole care *apar* ca atare pentru subiect, pentru oricare subiect și pentru toți. Obstacolele instituite și neconștientizate ca atare sînt *latente*, sînt date inerțiale. Ele sînt prezente în toate domeniile vieții umane ca precipitate *inerțiale* sau cristalizări ale *vechiului*: obișnuințe și practici depășite, prejudecăți, erori consacrate ca adevăruri, .. . etc. Toate aceste obstacole sînt însoțite și consacrate de aura experienței fixate, de autoritatea tradiției sau de falsa autoritate inerțială. În acest sens, Marx a vorbit despre „forța prejudecății” în istorie. Aceste obstacole — modalități ale *vechiului* — n-au inițiativă; „inițiativa” lor rezidă în inerția lor, în persistența lor, în noninițiativa lor. Deci inițiativa cade în seama subiectului moral, care: descoperă și evaluează obstacolul ca obstacol și ia *inițiativa* înfrîngerii lui.

Al doilea tip de obstacole nu este constituit, ci se constituie sau se instituie imprevizibil: deci, ia el „inițiativa”, indiferent clacă este vorba de o forță *naturală* inconștientă, de o forță *umană* inconștientă, sau de o forță *umană* conștientă. Criteriul primei tipologiei a obstacolelor ține deci de distincția între *inițiativa* subiectului sau *inițiativa* obstacolului. Este evident că între cele două tipuri de obstacole — *latente* sau *agresive* — există o serie de posibilități intermediare sau de încrucișări.

Dintr-un al doilea punct de vedere, putem distinge obstacolele după conținutul lor particular *intrinsec*. Toate obstacolele sînt, desigur, antivalori sau nonvalori. Dar ele îmbracă, toate, conținuturi particulare. Conținuturi atît de variate, încît tipologia lor este dificilă. Dar este și inutilă, întrucît, *stricto sensu*, acest conținut nu interesează clin punct de vedere moral. Aceasta este expresia negativă a unei propoziții complementare afirmative și generalizatoare: obstacolul poate fi *dat* sau se poate *institui* la *orice* nivel al realității naturale sau umane; el poate să apară cu conținutul lui particular în orice tip de activitate umană și în orice relație umană. Obstacolul poate fi la fel de bine o forță naturală adversă sau un eveniment natural, un incident în viața practică (incen-

diu, explozie la o întreprindere, o agresiune din partea unui dușman, .. etc), o prejudecată morală, sau o eroare consacrată etc.

Deci curajul și lașitatea sînt valori morale universale pentru că pot să se instituie în orice tip de activitate umană în care apare un obstacol: *nonmoral*, prin conținutul său; cu semnificație *morală*, prin caracterele amintite mai înainte.

3.8.2.2. *Subiectul și subiectivul*. Pe matricea celor trei niveluri ale conștiinței, pe care le distingem doar metodic, putem caracteriza subiectul.

L u c i d i t a t e a . În plan cognitiv, subiectul constată și decodifică natura obstacolului, a sarcinii. Totodată, el ■elaborează strategia eliminării lui, a rezolvării sarcinii. •Constatarea, respectiv elaborarea și desfășurarea strategiei, presupun *luciditatea*. Curajul nu este deci o reacție spontană, impulsivă sau neorientată. El este asociat cu eficiența rezolvării sarcinii, iar eficiența presupune o serie complexă de condiții ale atitudinii și acțiunii. Chiar dacă obiectivul nu este atins, atitudinea și acțiunea trebuie să îie virtual, tendential, eficiente. Luciditatea pare să fie incompatibilă cu curajul, dar, de fapt, nu este. La nivel cognitiv și în momentul decodificării obstacolului, luciditatea rezidă în stabilirea realistă a caracterului lui periculos. Altfel, sîntem în fața unei *false cunoașteri* sau *recunoașteri*, care anulează sau limitează caracterul de valoare al curajului. Astfel, este posibil ca natura periculoasă a obstacolului să nu fie identificată sau să fie parțial identificată, situație pe care a descris-o Ralea. În acest caz, problema curajului nici nu se mai pune, sau încă nu se pune. Dar e posibilă și situația inversă, cînd subiectul atribuie un caracter periculos unui obstacol care nu este periculos, sau exagerează caracterul periculos al obstacolului și poate reacționa neadecvat, în baza unei false cunoașteri sau recunoașteri. Poate fi invocat aici cel ce „se sperie de umbra lui”, sau, pe un plan mai larg și într-un sens opus, Don Quijote, care identifică, în peregrinările sale rătăcitoare, *false obstacole* prin intro-r iecție și transfer de semnificații ale obiectivului. În desfășurarea acțiunii, luciditatea este legată apoi de aplicarea unor strategii cunoscute, ele adaptarea lor la situațiile concrete, noi, neprevăzute, și deci de eficiență. Dar cu-

noașterea și luciditatea ei ne trimit spre al doilea nivel al conștiinței, cel afectiv-emoțional.

Teama. Reacția în fața unui obstacol periculos este *frica*. Văzută ca reacție psihică, ea se corelează cu planul cognitiv, căci frica apare ca urmare a decodificării semnificației obiectului. La rîndul ei, ea influențează decodificarea — în continuare — pe toate planurile ei (elaborarea și aplicarea strategiilor de eliminare a obstacolului) și în diverse modalități. Între cele două niveluri — cognitiv și afectiv-emoțional — se instituie deci o buclă circulară, un feed-back ce poate lua cele mai diverse orientări concrete. Rostul fricii nu este doar *reliefarea* semnificației stimulului — obiect periculos — decodificat, ci și *activizarea* generală a subiectului, a reactivității și capacității sale de apărare. Frica poate lua diverse grade de intensitate, după gradul de pericolozitate — real sau imaginar, adică fals decodificat — al obiectului-obstacol. Ea poate deveni, pe rînd: spaimă, înfricoșare, groază. La aceste grade de intensitate, frica poate avea efecte paradoxale, contrare funcției ei naturale: ea poate paraliza subiectul în loc să-l activeze, încît acesta „încremenește de spaimă”, rămîne „stană de piatră”, e „ca trăznit”. Această reacție este reiterarea unui străvechi instinct de apărare: imobilitatea, ca și cum imobilitatea subiectului periclitat ar atrage după sine imobilitatea *agresorului*. Imobilitatea este o formă de apărare prin „automascare”, ca și cînd subiectul periclitat ar dispărea, n-ar mai fi în fața agresorului. Este evident că lașitatea are la bază *frica*, cu toate gradele sale, dar ea nu se reduce la frică. După cum curajul are și el la bază ca reacție psihică tot frica, dar nu rămîne la ea. Reacția afectiv-morală ce stă la baza curajului este *teama*, iar teama nu este altceva decît frica *cenzurată*, depășită și totodată conservată, este o frică de ordin superior, care stimulează atitudinea și acțiunea, nu le paralizează. Dacă în reacția subiectului nu este prezentă *teama*, nu putem să mai vorbim despre curaj. Frica nedepășită duce spre lașitate, frica depășită complet duce spre noncuraj: curajul e frica depășită și rămasă doar teamă. Cu această teamă s-a ocupat Aristotel, teoretizînd catharsisul ca reacție de *milă* și *teamă* în fața spectacolului tragic.

Să menționăm aici, în trecere, că, între foarte numeroasele și variatele interpretări ale catharsisului aristote-

lie, nu găsim una axiologică sau deontică. Când de fapt aceasta pare să fie cea mai apropiată de spiritul gândirii lui în general, și de teoria măsurii în particular. *Etica nichomahică* ne oferă o excelentă cheie pentru dezlegarea problemei catharsisului, reacție care nu este pur estetică, ci moral-estetică. Schițând o tipologie complexă, — indi-cînd diverse situații posibile — Aristotel indică (după cum am amintit și într-un context anterior) situația tragică optimă, situația tragică prin excelență. Iată care este în esență aceasta: eroul este vinovat, dar este vinovat fără să vrea, fără intenție; el este pedepsit de soartă, de destin, dar pedeapsa este disproporționată față de vinovăția sa. Aici apare marea temă a „vinovăției fără vină”: eroul tragic este vinovat prin *faptă*, dar nu este vinovat prin *intenție*, încît, între vinovăție și pedeapsă avem un raport paradoxal de *echivalență* și totodată de *nonechivalență*. Or, această situație are o anumită semnificație pentru vinii spectatori, și altă semnificație pentru alți spectatori. Celor *temerari* — care nu cunosc sentimentul fricii — situația tragică le spune că și ei trebuie să se teamă, deoarece destinul îi poate lovi — pe drept — fără ca ei să vrea și să știe, căci ei pot fi *vinovați* fără să intenționeze să fie. Celor *fricoși*, care se tem de orice — de umbra lor —, această situație le spune că nu trebuie să le fie frică de *orice*, că există nenorociri mari și adevărate, care, singure, merită teama. Și cum între spectatori sînt puțini cei ce nu cad într-o extremă sau alta, *același* spectacol, prin echivalența și nonechivalență dintre vinovăție și pedeapsă, îi purifică pe toți: unora le cenzurează temeritatea, altora le cenzurează frica nemotivată și excesivă. Frica și nefrica sînt purificate prin teamă, iar teama este forma morală, optimă a fricii. Aceasta pare să fie sensul „purificării pasiunii, prin pasiuni”, dacă lecturăm catharsisul prin prisma teoriei aristotelice a măsurii; sens incontestabil adînc și actual. Una dintre cele mai plastice și mai elocvente expresii ale sentimentului de teamă pe care îl presupune subsidiar curajul este, fără îndoială, opera sculpturală *David*, a lui Michelangelo; poziția corpului, expresia feței, privirea lui trădează, psihologic vorbind, un amestec de frică și temeritate dîră, intim aliate, co-substanțiale; deci, în formulare valoric-morală, statuia este o expresie și un semn plastic al *curajului*. Teamă trebuie păstrată în ecuația curajului, deoarece ea este legată

de caracterul imprevizibil al obstacolului, și în consecință, de caracterul indecis, problematic și deci deschis al luptei în care subiectul se angajează. Dacă el nu se angajează, „curajul *încă nu este*; dacă el se angajează, mergînd la sigur, curajul *nu mai este*. De ce se angajează el? Desigur că nu de dragul curajului, deși nici această situație, după cum vom vedea, nu este exclusă.

C o m p l e x u l m o t i v a Ț i o n a l . La rădăcina curajului — ca și în cazul celorlalte valori morale — trebuie să identificăm prezența unui *interes*. Dar, după cum am precizat, nu este aici relevant conținutul particular al interesului, ci caracterul lui *dezirabil*; interesul este deci asociat cu o *valoare* extramorală. Desigur, trebuie să distingem aici între interesele colective și cele individuale, după cum trebuie să distingem între curajul colectiv și cel individual. Dar nu este cazul să dezvoltăm această distincție, deoarece ea reclamă introducerea unor parametri extramoralii, care nu anulează, ci confirmă doar parametrii specifici morali ai curajului ca valoare *morală*; deși între cele două modalități ale curajului pot să apară diferențe serioase de nuanță. Spre exemplu: în atitudinea individuală poate interveni cu șanse mai mari sau mai mici și cu diverse direcții fenomenul ele *autostimulare*. În atitudinea colectivă apare însă ca fenomen *emulația*, care — dacă e să preluăm o sugestie a lui Marx — sporește curajul indivizilor mult peste nivelul lor *sumativ*. După cum, poate interveni, desigur, și *panica* subiectului colectiv, cu efecte ia fel de mari, clar inverse. Curajul ca valoare morală este legat deci de un interes valoric. Cînd acest interes este individual, el nu este de fapt pur individual, ci are și o semnificație extraindividuală, pentru că altfel își pierde semnificația valorică. Să luăm cazul limită al celui care, într-o primejdie naturală, își apără curajos viața. Acest fapt strict individual are și o relevanță colectivă, pentru că: el și-o apără nu numai ca *ins* biologic, ci și ca membru al colectivității, ca ființă care nu trebuie să piară, pentru că lipsește colectivitatea de o *energie*; apoi, curajul are și o semnificație extraindividuală, prin strategiile folosite, care sînt de natură socială, chiar perfect individualizate fiind ele; apoi, pentru că și situația lui (oricît de pară ar fi aceasta), și atitudinea lui, sînt relevante și *tipice*, ceea ce înseamnă că oricine *poate* trece printr-o situație asemănătoare, iar dacă trece, oricare

individ trebuie să procedeze la fel. Ca dovadă: în astfel de situații, colectivitatea este aceea care sare în ajutorul individului, al interesului său legitim. Invers: individul se angajează în apărarea unui interes colectiv, dacă și în măsura în care el îl conștientizează și ca pe un interes al. său; al său, ca membru al colectivității, nu ca individ, ca ins. Și într-un caz și în altul — ca și în toate celelalte posibile — e vorba deci de interese întemeiate și motivate valoric. Curajul presupune deci, atât un interes valoric conștientizat ca atare, deci opțiunea pînă la *identificare* cu o valoare extramorală, cît și opoziția față de antiva-loare, față de obstacol, opoziție cristalizată într-o serie complexă de sentimente cu caracter negativ: de la *repulsie* la *ură*. Dar această motivație — conștientizarea valorii periclitată și a obstacolului antivaloric — este de fapt contradictorie dialectic; ea implică atât perspectiva necesară a *cîștigului*, cît și alternativa probabilă a *eșecului*, încît, oricît de puternică ar fi motivația curajului, *teama* ră-mîne. Și *trebuie* să rămînă, pentru că, spre deosebire de *frică*, cu toate variantele ei, *teama* implicată în curaj optimizează de fapt angajarea subiectului și optimizează eficiența strategiilor de luptă. Acum, identificarea cu o valoare extramorală, deci cu forma valorică a unui interes, este rădăcina motivației curajului. La aceasta se adaugă și alte motivații: experiența curajului sau *habitusul* lui — ca să folosim o expresie aristotelică — experiența prin care norma „Fii curajos!” — „Nu fi laș!” a fost interiorizată, asimilată; *imaginea de sine*, care ține de conștiința de sine; *așteptarea* celorlalți, deci opinia lor despre ce este subiectul și, respectiv, aprecierea lor *anticipată* (la ce anume se așteaptă ei din partea subiectului). Ultimii doi factori motivaționali — imaginea de *sine* și imaginea *celorlalți* despre subiect — sînt corelați; sînt valabili, atât cu referire la subiectul colectiv și cel individual, cît și la situațiile de intersecție a acestora; sînt valabili pentru toate valorile morale și se nuanțează aici în funcție doar de situația obiectivă și subiectivă a valorii *curajului*.

După cum a reieșit cu relativă pregnanță pe parcursul acestei analize, cele trei niveluri ale conștiinței morale; care configurează premisa subiectivă a valorii *curajului*, sînt intim corelate, chiar dacă între ele pot să apară decalaje și conflicte, disfuncționalități. Paragraful unor deli-

mi țări contextuale va face mai transparentă și corelația acestor niveluri și tensiunile sau disfuncționalitățile lor.

3.8.2.3. *Delimitări contextuale.* Să ne reamintim una dintre schemele prin care defineam contradicția practico-spirituală a manifestării morale. Precizam acolo că, dacă nu se reduce la intenție, moralitatea manifestării nici nu rezidă în substratul ei concret-material, în *fapta* ca atare, ci ea se definește prin corelația dintre ceea ce *poate* să facă subiectul și *ceea ce* face el efectiv, corelație mediată prin ceea ce el *trebuie* să facă. Acest model, aplicat la valoarea *curajului*, ne va da, prin opoziție, ecuația lașității.

Lașitate a. Curajul și lașitatea se presupun și, totodată, se exclud. Se exclud valoric — una e valoare, alta este antivaloare morală —, dar nu se combat *direct*, așa cum se întâmplă cu sinceritatea și cu minciuna. Curajul aparține unui subiect, iar lașitatea altui subiect — sau aparțin aceluiași subiect, dar în *situații* sau *momente* diferite —, iar ambele nu se raportează direct una la alta, pentru că ele se raportează direct la obiect și obiectiv, la *obstacol*. Mai precis: cel curajos nu merge împotriva lașului, iar cel laș nu merge împotriva curajosului, ci unul merge iar altul nu merge împotriva *obstacolului*. Desigur, putem discuta cele două valori pe plan pur subiectiv, și atunci am putea spune: curajul este depășirea propriei lașități, iar lașitatea este stoparea curajului potențial; dar propoziția este nerelevantă și nu descrie situații tipice, ci de excepție. Mai putem spune la nivel intersubiectiv — indiferent că este vorba de subiectul colectiv sau de cel individual, sau de interrelația lor — că: lașitatea unuia inhibă curajul celuilalt, sau invers: curajul unuia elimină lașitatea celuilalt, ambele situații fiind posibile în cazul de „emulație” cu sens pozitiv sau negativ (panică). Dar se poate întâmpla și invers: lașitatea unuia sporește curajul celuilalt, iar curajul unuia poate spori lașitatea celuilalt. Toate acestea sînt situații posibile, a căror cercetare concretă cade în seama sociologiei și psihologiei moralei. Am făcut această paranteză pentru a sugera că trebuie să analizăm problema lașității în primul rînd pe plan *valoric* și prin opoziție *valorică*, nu *faptică*, față de curaj. Și aceasta pentru că, în cazul sincerității și al minciunii, opoziția era nu numai valorică, ci și „faptică”, ele fiind reciproc orientate conflictual în ordinea *praxisului* moral.

Mai precis și mai nuanțat: opoziția directă dintre sinceritate și minciună este mai tare și mai evidentă decât opoziția reciprocă dintre curaj și lașitate. Sinceritatea și minciuna se sancționează *direct* și *reciproc*, cu referință la un *obiectiv*, pe când curajul și lașitatea nu se sancționează direct și reciproc, ci *prin* referință la un obiectiv: *pericolul*. Diferența provine și din orientarea preponderent *practică* a curajului și lașității, față de orientarea cognitivă, *comunicațională*, a sincerității și minciunii. Să revenim.

Lașitatea apare atunci când se instituie o contradicție între ceea ce *poate* și *trebuie* să facă subiectul în raport cu ceea ce *face* el. Subiectul poate și trebuie să se angajeze în înlăturarea unui obstacol, și totuși nu o face. Răspunsul la întrebarea „de ce nu o face?” va indica nu numai motivele lașității, ci și *variantele* ei. Pe această cale vom descoperi și formele pseudocurajului, respectiv ale pseudolașității.

Subiectul nu se angajează, mai întâi, pentru că obstacolul nu-l vizează *direct*. În aceste situații, sîntem în prezența unei incongruențe între interesul individual și interesele extraindividuale. Lașitatea provine aici din egoism. Avem aici în vedere, desigur, situația în care pericolul nu-l vizează efectiv pe subiect. Se aprinde casa vecinului. Ne putem imagina că P_1 sare în ajutorul vecinului său P_2 și intră „în foc”, raționînd astfel: „focul lui poate trece la casa mea,” și, în acest caz, fără a merge pe urmele rigorismului kantian, vom spune că nu știm încă dacă P_1 este curajos, mai precis: dacă motivația curajului lui este autentic valorică. Dacă se aprinde casa lui P_3 și P_j reacționează la fel de curajos, atunci putem presupune că el a făcut-o din *omenie* spontană și nu raționînd utilitar. În prima situație, subiectul manifestă curaj numai când este vorba de *interesele* lui personale; dar, în opinia publică, în planul aprecierii, această atitudine nu este recunoscută ca efectiv curajoasă.

Putem avea aici în vedere și situația în care subiectul decodifică pericolozitatea extraindividuală sau chiar colectivă a obstacolului — deci pericolozitate *indirectă* și pentru el, dar totuși nu se angajează, pentru că pericolozitatea nu este *directă*, ci *mediată*. Ceea ce înseamnă că interesul individual — individualist — este o grilă prin care el decodifică abstract și fals pericolozitatea co-

lecti I efectivă a obstacolului. Ceea ce s-ar traduce prin enunțul: dacă *ne* privește, înseamnă că nu *mă* privește. Deci, în al doilea rând, subiectul nu se angajează, pentru că obstacolul îl vizează *indirect*, dar nu-l vizează direct, încât el *știe* că nu-l vizează direct, dar *nu știe* că îl vizează indirect. Altfel spus, nu conștientizează semnificația colectivă a pericolozității unui obstacol. Pe exemplul dat: P_i nu conștientizează faptul că dacă s-a aprins casa vecinului și nimeni nu-i sare în ajutor, se poate aprinde tot satul, deci și casa lui. Un exemplu mai concludent și limită este, desigur, acela al războiului de apărare, în care subiectul este periclitat *indirect*, pentru că îi este periclitată însăși patria. Ne imaginăm că dacă P_j realizează semnificația indirectă a pericolului, el se angajează. Dar situația descrisă mai sus poate fi teoretic generalizată: subiectul nu se angajează, nu din frică sau lașitate, ci pentru că *nu decodifică* pericolul ca pericol colectiv. Dacă prima situație descrisă are o motivație preponderent necognitivă, deci valorică — respectiv antivalorică —, a doua situație are o motivație preponderent cognitivă, deși la baza acestei insuficiente conștientizări poate stă un anumit interes — o falsă tensiune (deși reală) între interesul individual și cel colectiv. Cu aceasta, adică cu această noncodificare a semnificației pericolului indirect, sîm-tem în prezența unei variante a *falsei* conștiințe *morale*. Sîntem și în fața aparenței sau falsei lașități, deci a *absenței* curajului, dar și a *posibilității* lui. Situația o putem numi la fel de bine și noncurajoasă și nonlașă. Ea se poate defini prin enunțul: nu știam că *ne* privește, deci că *mă* privește.

În al treilea rând, subiectul decodifică în mod corect și lucid pericolozitatea — directă sau indirectă — a obstacolului, dar, din *frică*, nu intervine. Frica nu este exagerată — în raport cu gradul de pericolozitate a obstacolului, — dar nu poate fi învinsă de către subiect. El intră în panică, se retrage sau fuge din fața pericolului. Pot fi aici diverse situații concrete particulare, cu diverse motivații specifice: subiectul nu și-a exersat sau și-a exersat insuficient curajul; el își imaginează printr-o falsă conștiință de sine că nu-i poate face față obstacolului, deși, de fapt, el ar vrea și ar putea să-i facă față. E o formă a lașității pe care opinia publică, în situații concrete,

o poate scuza, justifica, tocmai prin motivele ei. Dar, totuși, a fi *fricos* este una și a fi *laș* este altceva.

Situațiile descrise pînă acum ne indică parțial și aluziv esența lașității ca antivaloare morală. Cînd vorbin însă, cînd putem vorbi propriu-zis de lașitate? Putem vorbi atunci cînd: subiectul decodifică exact periculozitatea *directă* și *indirectă* a unui obstacol, *poate* să-i facă față și *știe* că poate să-i facă față, dar știe că numai *poate* ■ — nu e sigur — să-i facă față. El conștientizează zona de risc a angajării și nu riscă. Aceasta este definiția lașului: el *poate* — prin toate însușirile sale extramorale ce țin de strategia eficienței — să riște și *trebuie* — potrivit cerințelor normei morale, care sînt cerințe ale *situației* concludente, concret dată, și ale *așteptării* opiniei publice — să riște, dar totuși *nu riscă*. Nu riscă, întrucît sentimentul *securității* ființei sau situației proprii este mai puternic decît sentimentul de *adeziune* la valoarea periclitată și decît sentimentul (complementar) de adversitate față de pericol. Lașul acceptă lupta, dar nu *riscul* ei. Situația se descrie prin enunțurile graduale: *s-ar putea* să mă privească, dar nu mă privește; chiar *trebuie* să mă privească, dar nu mă privește; de fapt, efectiv *mă privește*, și totuși nu mă privește.

V a r i a n t e a l e p s e u d o c u r a j u l u i . Primele varietăți ale pseudocurajului țin de natura decodificării periculozității obstacolului. Este posibilă o falsă codificare pur *cognitivă*, deci nemediată prin filtrul unui interes particular. Sînt posibile aici două situații limită de sens contrar.

În primul rînd, subiectul este implicat *efectiv* într-o situație periculoasă, dar *nu-i decodifică* periculozitatea. Ostașul trece printr-un cîmp minat, dar nu știe că terenul este minat. Ajunge la capăt, unde află „prin ce a trecut” și se îngrozește. El, de fapt, nu a fost curajos, pentru că n-a știut ce a făcut, deși el a făcut ceea ce a făcut. Dacă trebuie să treacă însă și a doua oară cîmpul, și știe ce-1 așteaptă abia atunci se poate vădi sau nu curajul său. Sînt destul de frecvente situațiile în care oamenii sînt angajați în situații periculoase, pe care chiar le rezolvă, dar fără să conștientizeze caracterul periculos al situației. Numai din exterior, formal și impropriu, se poate vorbi în aceste situații despre curaj. Subiectul poate deveni *erou*

Cară să fi fost curajos, dacă își pierde viața într-o astfel de situație; opinia morală aduce aici un îndreptățit omagiu sacrificiului vieții, chiar dacă acest sacrificiu nu avea la bază curajul; dar putea să-l aibă, sau e ca și cum l-ar fi avut.

În al doilea rînd, periculozitatea este decodificată fals prin suprasolicitarea ei, sau este pur și simplu inventată, sincer imaginată. Subiectul se angajează curajos în soluționarea unui pericol minim sau a unui fals pericol. Apare aici decalajul între *sarcina* minimă și *angajarea* maximă, iar această incongruență — decalaj, disproporție — este de esență comică, produce ilaritatea, nu admirația. Produce ilaritatea atunci cînd subiectul putea să decodifice corect natura obstacolului și nu a făcut-o totuși. Opinia morală reclamă deci spontan *luciditatea*, ca premisă a curajului autentic, iar în cazul amintit luciditatea este absentă. Motivațiile concrete ale acestei false decodificări — se exclud situațiile în care subiectul nu poate evalua corect situația, sau în care evaluarea făcută *de el* este de fapt manipulată din exteriorul lui — sînt numeroase, deși nu este cazul să intrăm în analiza lor. Restul modalităților pseudocurajului implică și alți parametri decît cei cognitivi. Cu această precizare, să continuăm tipologia.

Există, în al treilea rînd, varianta pe care am putea-o numi a „curajului prudent”. Subiectul se angajează aparent *total* în rezolvarea sarcinii, dar, de fapt, o face numai pînă la *limita* riscului. Văzut din exterior, el este curajos; văzut din interior, este numai lucid și *prudent*. Este *oportunistul*, care își întrebunțează luciditatea nu numai pentru a evalua exact gradul de periculozitate a obstacolului (și el face această operație în chip perfect adecvat), sau pentru a folosi elementele de strategie cele mai eficace (și el le găsește pe cele mai eficace), ci și pentru a identifica precis zona de la care *începe* să riște, iar aici el *se oprește*. Desigur, „întăierea”, „oprirea”, „revenirea” sînt elemente valide și necesare ale oricărei strategii eficiente, și nu trebuie abandonate de dragul curajului, care, fără ele, nu este autentic curaj. Dar, în situația descrisă mai sus, subiectul se oprește tocmai cînd este obligat obiectiv și trebuie să meargă mai departe: el luptă efectiv, dar nu riscă; luptă în limitele *scontate* ale victoriei sigure și nu acceptă *posibilitatea* eșecului.

El refuză deci ambivalența situațiilor descrise de particula „poate” („poate da” — „poate nu”) și merge pe varianta: „pînă unde este sigur”. Repetăm: curajul, ca valoare morală, este prezent acolo unde, dată fiind natura obiectivă a situației, este prezent și *riscul*. Sub aparența că-și asumă total sarcina, „curajosul prudent” și-o asumă parțial, și în fața pericolului efectiv sau a posibilității eșecului, el reculează și își dezvăluie fața complementară — lașitatea.

A patra varietate este aceea a „curajului desperat”. Subiectul este de fapt fricos, dar situația îl constrînge să fie curajos. El nu poate în nici un fel ocoli sarcina. Contradicția dintre *prezența* inevitabilă a obstacolului periculos și *neputința* de a-l ocoli, de a-l evita, duce la o stare contradictorie de criză, de alarmă, care se consumă în ea însăși și în tensiunea obligată cu pericolul care nici nu poate fi învins, nici nu poate fi ocolit. Această stare poate ajunge pînă la *desperare*; și din acest punct critic ea poate evolua: sau spre *resemnare* ■ — care este o lașitate obligată exterior și în cele din urmă consimțită interior —, sau la „curajul desperării”. Dacă subiectul iese cu bine din această luptă cu obstacolul, el a făcut, împotriva voinței lui, experiența limită a curajului, experiență care se poate repeta și fixa.

A cincea varietate a pseudocurajului este aceea a *temerității*, pe care Aristotel a opus-o — în a sa teorie a *curajului* văzut ca *măsură* între absență și exces — fricii și lașității. Temerarul este curajosul *fără măsură*, curajosul nebun. Intrucît un maximum de curaj este o calitate, nu un viciu, trebuie să delimităm cu atenție curajul față de temeritate. Temerarul se angajează în soluționarea sarcinii fără luciditate; mai exact, el evaluează lucid, adecvat pericolozitatea obstacolului, dar nu mai este la fel de **lucid în elaborarea strategiei eficiente**. Vrea să rezolve sarcina și se angajează efectiv în rezolvarea ei, dar fără să se gîndească la eficacitatea soluției, eficacitatea ce ține de strategie. Temerarul este culpabil în măsura în care poate elabora și urmări o strategie eficientă, dar nu o face, ci intră „orbește” în sarcină. De aceea, dacă angajarea sa este urmată de victorie — ceea ce se poate în-tîmpla, dar, de regulă, nu se întîmplă —, se dovedește că el, de fapt, nu a fost doar curajos, ci a avut și noroc, iar dacă el eșuează, vina eșecului este pusă pe seama lui și

este văzută ca o *vină*. El a depășit „măsura” în sens aristotelic; „nu și-a luat măsurile cuvenite”, adică, cele care ar fi putut converti temeritatea în autentic curaj, spunem noi. „Curajul orbesc” nu este curaj autentic, după cum nu este autentic curaj nici „curajul desperatului”. Temerarul este un antidesperat, și uneori tocmai în aceasta constă *desperarea* lui. Imaginea lui despre sine este excesivă, iar sensibilitatea la așteptările celorlalți este exagerată: prin angajarea sa, temerarul urmărește mai degrabă confirmarea celor două imagini, decât soluționarea sarcinii în care se angajează.

Ultima ipostază a pseudocurajului o înfățișează *aventurierul*. Aventurierul are tot ceea ce îi trebuie curajului, pentru ca individul respectiv să fie cu adevărat un *curajos*: el decodifică exact pericolozitatea obstacolului; observă și urmărește lucid strategiile eficienței; acceptă riscul — acest Ianus al curajului —, cu toate alternativele sale. Aparent, nu-i mai lipsește nimic, dar, de fapt, îi lipsește ceva esențial. Pe aventurier, deși evaluează gradele de pericolozitate ale obstacolului, nu-l interesează de fapt obstacolul ca *antivaloare*, ci obstacolul ca *obstacol*. De aceea, pentru un aventurier nu are importanță natura *valorică* a obstacolului, dacă acesta este important sau lipsit de importanță în raport cu o *valoare* periclitată. Aventurierul privește obstacolul ca obstacol al lui, ca obstacol pentru el și, la urma urmei, ca obstacol *în sine*, chiar dacă acest obstacol are și o semnificație antivalorică pentru ceilalți oameni, sau pentru colectivitate. De aceea, aventurierul *caută*, de fapt, și găsește *obstacolul*, indiferent că este mare sau mic, important sau neimportant. Aventurierul este un atlet al obstacolelor periculoase; el caută riscul de dragul riscului și obține victoria de dragul victoriei, confirmându-se — în acest exercițiu repetat, neobosit — pe sine, ca aventurier. El este un amestec ciudat de generozitate fără capăt și egotism, de iscusință strategică și pasiune, de angajare gratuită și risc. Nu-l vom numi curajos, pentru că: îl interesează obstacolul și nu valoarea periclitată de obstacol; și pentru că, el vine și pleacă și s-ar putea să fie prezent când nu avem nevoie de el, după cum, la fel de bine (și chiar mai des) s-ar putea să fie plecat tocmai când avem nevoie de el.

C u r a j u l ș i i n t e r e s u l n o n v a l i d . Am tratat până acum despre curaj și lașitate, avînd ca punct de re-

ferință și de distingere a acestora obstacolul antivaloric și deci, apărarea unei valori. Din acest punct de vedere, înstrăinarea morală *intrinsecă* rezidă tocmai în lașitate, sau în variantele pseudocurajului (cu excepția primeia dintre variante).

Schimbînd semnul valoric al acestui punct de referință, A'om avea obstacolul a cărui înlăturare coincide cu apărarea sau promovarea unei *antivalori*. Regăsim aici tema înstrăinării, pe care am descris-o în subcapitolul anterior. Se pune deci problema dacă oprirea în fața obstacolului și evitarea acestuia, care este de fapt o valoare, mai este lașitate sau nu. Ni se pare evident că, dacă subiectul nu decodifică natura valorică a obstacolului sau o decodifică fals — din diverse motive, printre care poate figura și manipularea conștiinței lui — și crede deci că este o antivaloare, se poate vorbi de lașitate pe plan subiectiv, desigur. Dacă însă subiectul înțelege caracterul valoric al „obstacolului” și se oprește — prin eschivă sau retragere — lașitatea nu mai este lașitate, ci, ca și „tăcerea obligată”, este o formă indirectă de protest în fața sarcinii la care este obligat. Încît, dimpotrivă, nefiind laș, cel ce nu acceptă nici lupta, nici -riscul luptei împotriva unei valori — luptă la care este obligat* din exterior —, departe de a fi laș, dovedește că este curajos în refuzul său, sau în expectativa sa.

Invers, curajul comportă un fenomen de înstrăinare, atunci cînd subiectul se angajează în înlăturarea unui ob-stacol-vaioare și, deci, în apărarea unei antivalori. Se subînțelege că aici avem de-a face cu o înstrăinare valorică mai largă sau mai profundă, care constă în faptul că subiectul intervertește valorile extrinsec-morale, conside-rînd că obstacolul în sine valoros este o antivaloare, iar interesul apărat sau promovat prin înlăturarea obstacolului este o valoare.

Pe plan atitudinal, curajul este, desigur, și aici, *curaj*, numai că semnificația lui valorică se degradează datorită antivalorii promovate. Este, spre exemplu, vorba de curajul combatanților care luptă într-un război nedrept, sau de curajul infractorilor. De pe poziția interesului just și valoric, de pe poziția opiniei publice morale, acest curaj nu este sancționat pozitiv: el este numit temeritate, fanatism, demență. Prin aceste epitete și prin altele asemănătoare, prin care curajul nu este recunoscut drept

valoare morală, opinia colectivă semnalează spontan două fenomene complexe și de inteies teoretic: curajul, ca *valoare morală*, nu poate fi asociat legitim decît cu apărarea unei valori extramorale; în situațiile opuse avem de-a face cu o dereglare axiologică provenită din confuzia ce o face subiectul colectiv sau individual — indiferent din ce motive — între valoarea și antivaioarea *extrinsecă*, deci avem de-a face — ne spune, spontan, opinia publică — cu o înstrăinare morală determinată de o altă înstrăinare,.

CUPRINS

<i>Argument</i>	5
1. PRELIMINARII.....	9
1.1. <i>Semnificația termenilor</i>	9
1.2. <i>Temeiurile actualității eticii</i>	11
1.2.1. Temeiul sociologic.....	11
1.2.2. Temeiul antropologic.....	14
1.2.3. Temeiul praxiologic.....	20
2. PROBLEME DE STATUT ȘI METODA.....	24
2.1. <i>Etica — disciplină filosofică și științifică</i> ...	24
2.1.1. Etica este o disciplină filosofică.....	24
2.1.2. Etica este o disciplină științifică.....	31
2.1.3. Moștenirea clasicilor	35
2.2. <i>Funcțiile eticii</i>	38
2.2.1. Funcția cognitivă.....	38
2.2.2. Funcția normativă sau axiologică	52
2.2.3. Funcția persuasivă.....	57
2.3. <i>Modalități ale discursului etic</i>	60
2.3.1. Limitele funcției educative.....	60
2.3.2. Implicații evaluante și finalități educative ale discursului cognitiv	63
2.3.3. Modalități de interpretare a relației „este” — „trebuie” (E —T)	65
2.3.4. Două etosuri românești	71
2.3.5. Transfer axiologie și transfer/logic	75
3. FAPTUL MORAL	77
3.1. Obiectul eticii.....	77
3.1.1. Perspectivă generală.....	78
3.1.2. Valențele și aria <i>semantică</i> a termenului „morală”	80
3.1.3. Implicația sintetică sau inerenta	82
3.1.4. Modelul abstract al „faptului moral”	85
3.2. <i>Normele morale</i>	87
3.2.1. Structura formală a normei morale	88
3.2.2. Trebuie (T) și este (E).....	93
3.2.3. Clasificarea normelor.....	96
3.2.4. Obiectivitatea normelor.....	101
3.2.5. Normă și valoare.....	102
3.2.6. Normă abstractă și normă concretă	103
3.3. <i>Principii morale</i>	104
3.3.1. Precizări.....	104
3.3.2. Accepțiile termenului „principiu”	105
3.3.3. Norme și principii.....	107
3.3.4. Principiile fundamentale.....	108
3.3.5. Considerații finale.....	126

3.3.6. Problema compromisului (Intermezzo istoric)	128
3.4. <i>Manifestarea morală</i>	132
3.4.1. Practico-spiritualul moral	152
3.4.2. Nivelurile valorice	136
3.4.3. Nivelurile G-P-I	143
3.4.4. Previzibil și imprevizibil	147
3.4.5. Antinomiile valorice	150
3.4.6. Intermezzo istoric (I)	159
3.4.7. Intermezzo istoric (II)	163
3.5. <i>Aprecierea morală</i>	176
3.5.1. „Judecata normativă” și „judecata de valoare”	176
3.5.2. „Judecata de existență” și „judecata de evaluare”	180
3.5.3. Corelația celor două tipuri de judecăți	185
3.5.4. Nivelurile aprecierii morale	189
3.5.5. Formele aprecierii	200
3.5.6. Intermezzo axiologico-ideologie (Etica spiritului critic și autocritic)	2#4
3.6. <i>Subiectul moral</i>	225
3.6.1. Un model speculativ	226
3.6.2. Două iluzii complementare	227
3.6.3. Reperele unei probleme	228
3.6.5. Subiectul colectiv	232
3.7. <i>Conștiința morală</i>	234
3.7.1. Modele ale conștiinței (morale)	234
3.7.2. Conștiința morală colectivă	243
3.7.3. Conștiința morală individuală	257
3.7.4. Poziții ale indivizilor față de normele morale (N)	264
3.8. <i>Două cupluri valorice particulare</i>	283
3.8.1. Sinceritatea și minciuna	284
3.8.2. Curajul și lășitatea	301

Redactor: DORU OLTEANU
Tehnoredactor: CONSTANTIN RUSU

Apărut: 1982. Bun de tipar: 04.11.1982. Comanda nr. 2206.
Coli de tipar: 20. Hîrtia: velină 60 g/mp. Format: 54X84/16.

Tiparul executat sub comanda nr. 457
la întreprinderea Poligrafică Cluj, Municipiul Ciuj-Napoca
B-dul Lemn nr. 146
Republica Socialistă România